LA VIE SPIRITUELLE

N° 382 Mars 1953

SOMMAIRE

★

LE MYSTÈRE DU CARÊME

J.-M. HUM, O. P. La manifestation de l'amour selon saint Jean ... 227

J. DELAMARE, P. S. S. Les sept paroles de Jésus en croix ... 254

J. CANTINAT, C. M. L'agonie de Jésus ... 272

La pénitence du Carême n'a de sens que par rapport à la charité. Le Christ a souffert et est mort par amour pour le Père et ses frères et pour nous manifester par là l'amour du Père pour nous.

C'est pourquoi le Carême est d'abord une invitation à pénétrer dans le mystère de l'agapè qu'est la Croix. Pendant ces quarante jours, il s'agit d'être plus spécialement de ceux qui ont « cru à l'amour » et qui le pratiquent aussi bien à l'égard de Dieu que de nos frères : à ceci nous avons connu l'amour, c'est que lui a donné sa vie pour nous. Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères (Jn, 3, 16).

Tels sont le sens et la fécondité des pénitences et aumônes du Carême. C'est à la lumière de la Croix, mystère de la charité divine, qu'il convient de méditer les sept Paroles de Jésus en croix et son agonie au jardin de Gethsémani.

CHRONIQUES

Apostolus : Aimer ... 282

P. DUPLOYÉ, O. P. Faut-il brûler le Père Régamey ? ... 285

Le drame actuel de l'art sacré vu à travers le livre du P. Régamey : L'Art sacré au XX[e] siècle ?

H. B. La vie religieuse aux Pays-Bas. Le premier congrès national des congrégations féminines de vie active (4-6 juin 1952) 298

Sr MARY-JOAN, O. S. B. Le tricentenaire de l'Institut de l'Adoration perpétuelle et la Mère Mechtilde du Saint-Sacrement 301

COURRIER DES LECTEURS. Surmenage et désœuvrement ... 303

A TRAVERS LES REVUES

Documentation catholique. — Esprit. — The American Ecclesiastical Review. — La Revue thomiste. — La Revue nouvelle. — Économie et Humanisme, p. 305.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 313.

LA MANIFESTATION DE L'AMOUR SELON SAINT JEAN[1]

> « Ouvre l'Écriture, la page importe peu : partout, elle chante l'amour. »
>
> Saint Augustin[2].

La parole que Dieu adresse à l'homme à travers la Bible est une parole d'amour, une manifestation progressive du regard plein de tendresse et de fidélité posé sur l'homme, un appel à une vie d'intimité dans la plénitude de l'unité divine. Mais si

1. Ces quelques pages ne visent pas à être une étude technique de la notion d'*agapè*. L'exégèse de ces dernières décades a suffisamment préparé le terrain pour que l'on puisse, parallèlement à son travail scientifique, reprendre, en utilisant l'acquis moderne, une lecture théologique de la Bible : c'est celle que pratiquaient spontanément les Pères de l'Église. Le croyant s'intéresse au mystère de Dieu et de son dessein et, au delà des énoncés multiples de l'Écriture, son regard se porte sur la réalité (cf. *Sum. Theol.*, IIa-IIae, q. 1, a. 2, ad 2m). C'est cette réalité de l'amour, telle que nous la propose saint Jean, qu'envisage la présente étude, dans un regroupement, encore rapide et superficiel, de quelques textes. Ainsi conçue, elle peut introduire à une lecture fructueuse du quatrième Évangile, ainsi que de la première Épître, dont elle utilise également un certain nombre de données.
Le *Commentaire* du P. Lagrange (*Études bibliques*, 8e éd., Paris, 1947) demeure encore l'un des meilleurs instruments pour préciser le sens littéral du texte johannique. On en retrouvera ici bien des éléments. La place accordée à la notion de *manifestation*, ainsi que quelques autres données, sont dues à des suggestions du T. R. P. Spicq, qui fut mon professeur.

2. Voici, dans son contexte, la formule exacte : « Loquendum est aliquid caritati vestrae. Quid aliud, quam de ipsa caritate ? Ipsa est enim, de qua

dès les premiers chapitres de la Genèse nous trouvons l'amorce de cette manifestation, c'est sans aucun doute dans la synthèse johannique, élaborée au terme d'une longue vie de méditation, de contemplation du mystère du Christ, que l'on peut découvrir la clef de tout ce qui a précédé. *Novissime locutus est nobis in Filio* : c'est dans le Verbe Incarné que nous est livrée la plénitude du message divin; l'apôtre bien-aimé, qui a vécu dans l'intimité du Maître, en est le témoin privilégié. Mieux que tout autre, saint Jean introduit son lecteur dans le rayonnement mystérieux de l'*agapè* divine, lui fait prendre contact avec cette réalité qu'il a vue de ses propres yeux, touchée de ses propres mains (cf. 1 Jn, 1, 1-4).

C'est, en effet, une expérience unique qui se trouve à l'origine du message que nous transmet l'évangéliste : *Voici en quoi nous avons appris à connaître l'amour : « Lui » a offert sa propre vie pour nous* (1 Jn, 3, 16). L'amour nous a été révélé dans la réalité et le don d'une personne, de cette personne que saint Jean aime à désigner par ce simple pronom : *Lui*[3]. Dès l'abord, on perçoit que Jésus est, pour l'apôtre, « une présence continuelle et agissante, une atmosphère de vie et d'amour dans laquelle baigne son âme[4] », et que tout ceci est centré sur un événement unique[5], suprême manifestation de l'amour : la Croix.

Il s'agit donc d'abord d'une rencontre du Christ : sera chrétien celui, celui-là seul, qui a fait personnellement cette rencontre. Saint Paul a été foudroyé sur la route de Damas par le Christ glorieux; saint Jean, lui, s'est d'abord trouvé sur le chemin d'un homme qui s'appelait Jésus, et dont le rayonne-

quisque si loqui voluerit, non sibi eligit lectionem quae recitetur, ut de caritate sit occasio sermocinandi : omnis enim pagina, quaecumque aperitur, hanc sonat. » *Sermo Mai XIV*, éd. G. Morin, p. 292.

3. Cf. 1 Jn, 2, 6; 3, 3, 5, 7; 4, 17; et, très probablement (Lagrange), Jn, 19, 35.

4. Les expressions sont de Grossouw, *Pour mieux comprendre saint Jean*, Paris-Bruges, 1946, p. 53.

5. Les temps des verbes grecs utilisés par l'évangéliste mettent en relief, d'une part, l'expérience acquise une fois pour toutes et dont le résultat dure — traduit ici par : *nous avons appris à connaître* — (parfait), et, d'autre part, l'unicité d'un événement précis qui domine et commande tout le reste (aoriste).

ment irrésistible l'a entraîné; ultérieurement, il a découvert la dimension transcendante qui révélait en lui le *Verbe de vie*; c'est à partir de cette expérience qu'il a pu approcher le mystère de l'intimité divine, et aussi dégager les conclusions qui concernent l'homme. Mettons-nous à sa suite.

1. La personne de Jésus

Deux étapes se présentent tout naturellement à celui qui veut regarder la vie terrestre du Christ, et saint Jean les suggère lui-même : au tournant décisif de son évangile, *avant la fête de la Pâque*, il insiste sur le fait que Jésus, *après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin* (Jn, 13, 1). Précédant le témoignage suprême et le préparant, l'attitude quotidienne du Fils de Marie est déjà riche d'enseignements sur sa personnalité.

« *Il a habité parmi nous.* »

Pour qui lit l'évangile, une réalité apparaît à chaque ligne : le rayonnement personnel du Maître. Sans doute, il est souvent en conflit, en lutte : on a maintes fois relevé le caractère dramatique du récit de saint Jean, opposant, dans une contradiction de plus en plus vigoureuse, les Pharisiens et le Messie qu'ils refusent. Mais ceux qui acceptent de s'ouvrir sont engagés infailliblement dans son orbite. Le succès auprès de la foule demeure sujet à caution : les miracles procurent toujours une grande célébrité, et, par exemple, la notation de saint Jean à la suite des Noces de Cana (2, 11) est caractéristique. Mais là même il s'agit d'autre chose que la renommée d'un thaumaturge : *il manifesta sa gloire*[6]. Plusieurs fois il est dit que sa parole

6. De fait le rayonnement de Jésus n'est, en définitive, qu'un des aspects de la *doxa*, la gloire que, comme un Fils unique, il possède en plénitude (Jn, 1, 14). Si la vie du Verbe incarné est une *manifestation* de l'intime de

attire (cf. Jn, 7, 15 ss., 40 ss.; saint Luc parle d'un *langage de grâce*, 4, 22). Ne nous y trompons pas : les hommes ne s'attachent à un autre homme que sous l'effet de la puissance qui subjugue ou de l'amour qui appelle[7]. Et nous savons que le Christ a refusé de réaliser dès maintenant la plénitude de son pouvoir[8]. Dans sa première venue sur la terre, c'est par sa douceur et son humilité qu'il veut régner, par le regard d'amour qu'il attache à chacun.

Bien des passages de l'Évangile seraient à évoquer ici, présentant Jésus comme un foyer qui attirait tous ceux qu'il rencontrait,

Dieu (cf., par exemple, Jn, 17, 6, où le *nom* est mis pour la personne, selon l'habitude sémitique), c'est la *doxa*, très précisément, qui désigne cette manifestation. Mais elle ne prend pas toute sa dimension éclatante et glorieuse tant que le Christ est sur terre (sauf lors de la Transfiguration, qui n'est, en un sens, qu'une révélation partielle de cette *doxa*); elle demeure cachée et se montre seulement dans le rayonement personnel de Jésus. Cela n'est pas sans signification. Les Juifs s'étaient attachés à l'aspect grandiose et puissant de la divinité (là théophanie de 1 Reg., 19, 11 sq., en présence d'Élie, est une exception). Dieu se manifeste ici d'abord par le rayonnement d'un amour, révélant ainsi son mystère le plus intime avant d'apparaître dans l'éclat de sa majesté.

7. On pourrait objecter qu'une telle affirmation donne à l'amour une place qui reviendrait plutôt au rayonnement d'un enseignement (cf. ce qui vient d'être cité) ou, plus profondément, de la vérité (cf. Jn, 18, 37 : *Quiconque est de la vérité écoute ma voix*). Il faut dire, de fait, que l'aspect particulier qui attirera tel ou tel sera autre chose selon les tempéraments, les affinités. Ce qui a attaché au Christ Marie-Madeleine est bien différent de ce qui a déterminé l'attrait de Nicodème, ou le don de Nathanaël. Mais il semble que tout ceci présuppose profondément un « climat » d'amour. Si Jésus enseigne, ses disciples sont beaucoup plus dans la ligne des amants de la Sagesse évoqués dans l'Ancien Testament que dans celle des disciples de la pédagogie hellénique. On ne donne la vérité avec une telle simplicité et discrétion que si l'on aime, et les hommes ne reçoivent une vérité aussi vitale et ne s'attachent de façon prolongée à celui qui la donne, que s'ils perçoivent cet amour. On pourrait argumenter identiquement en ce qui concerne la pureté de vie du Christ.

8. Saint Jean raconte, et les Synoptiques en évoqueront bien d'autres exemples, le refus de donner du retentissement aux miracles et de se livrer à l'enthousiasme de la foule (6, 14).

Il est à remarquer dans cette ligne que la seule manifestation triomphale à laquelle se soit prêté Jésus — l'entrée à Jérusalem le jour des Rameaux — est en référence explicite à l'une des prophéties messianiques les plus humbles et les plus douces : Zach., 9, 9; cf. Jn, 12, 15.

tout en demeurant discret, très simple. Dès le début, c'est la scène de la vocation des premiers disciples : *Seigneur, où demeures-tu? — Venez et vous verrez! — et ils demeurèrent près de lui tout le jour* (Jn, 1, 38-39). C'était le prélude d'une vie d'intimité [9], et l'on comprend que pour saint Jean, très probablement l'un des acteurs de la scène, les moindres détails soient restés vivants : *C'était à peu près la dixième heure.* La suite de l'épisode, cette contagion de la vocation, n'est pas moins saisissante dans sa simplicité : le regard de Jésus sur Pierre [10], l'appel à Philippe et la réflexion à Nathanaël.

Le dialogue avec la Samaritaine (ch. 4) retrace une lutte, une défense : mais est-ce seulement à la vérité brutale que la femme se rend? On sent, derrière cette discussion serrée, la délicatesse et la force de l'amour du Christ; on sent surtout — et c'est bien là l'une des caractéristiques les plus significatives de l'amour — combien le Seigneur considère d'abord son interlocuteur comme une personne, qui a droit au don total et plein de respect de celui qui lui parle. Avec tous ceux qu'il rencontrera, ce sera ainsi, l'épisode le plus frappant en ce sens étant peut-être celui de la femme adultère.

D'autres notations délicates pourraient encore être relevées au hasard de la lecture. La simplicité et la spontanéité avec lesquelles les sœurs de Lazare avertissent Jésus de la maladie de leur frère témoignent de leur confiance en un amour dont elles savent l'intensité; elles ne demandent rien : « Il te suffit d'être averti : car tu n'abandonnes pas ceux que tu aimes », commentera saint Augustin [11]. L'attitude de Marthe et Marie, tout au long de ce récit, serait à étudier : notamment la place que tient auprès d'elles, dès qu'il est là, malgré leur grande douleur, le *Maître* (cf. Jn, 11, 28). Est-il besoin d'évoquer la scène qui suit

9. Rapprocher de Jn, 14, 25. Mais, dans le Discours après la Cène, le verbe « demeurer » prendra une tout autre dimension : *demeurez en moi...*

10. V. 42. Pierre n'était pas près d'oublier les yeux du Christ : on a fait remarquer que c'est saint Marc, son interprète, qui relève le plus souvent dans son évangile le regard de Jésus, regard d'amour, de reproche ou de colère...

11. « Sufficit ut noveris : non enim amas, et deseris », *Tract. in Jo.*, XLIX; P. L., 35, 1749.

la Résurrection, ce dialogue dont l'évangéliste nous a conservé la saveur originale : *Mariam — Rabbouni !* (Jn, 20, 16) ? Tout ceci est fait de nuances, mais de nuances sur la tonalité desquelles on ne peut se méprendre. Et si saint Jean se nomme lui-même *le disciple que Jésus aimait*[12], c'est bien parce que cet ordre de valeur, ce choix de l'amour, lui était apparu fondamental dans l'attitude du Christ.

Une scène nous livre directement, si l'on ose dire, Jésus en train d'aimer : la résurrection de Lazare (Jn, ch. 11). Dès le début, la réflexion du verset 5, *or Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare*[13], nous avertit que ce sera la clef de l'ensemble. Que le Seigneur demeure encore deux jours sur place (v. 6), contre toute attente, ou qu'il entraîne les disciples réticents vers la Judée au secours de Lazare, son ami et le leur (v. 11), c'est toujours l'amour qui le guide[14]. Cet amour le prend dans tout son être : quelques instants après avoir affirmé sa transcendance : *Je suis la résurrection et la vie* (v. 25), le Fils de Dieu pleure au moment d'aller au tombeau : *les larmes lui coulèrent* (v. 35) — des pleurs d'homme, au milieu des lamentations bruyantes des assistants[15]. Les Juifs ne s'y trompent pas : *Voyez*

12. Bien que ce soit encore disputé (cf. *Journal of Biblical Literature*, 69 (1950), pp. 323-328), cette identification demeure la plus probable.

13. On remarque dans ce récit l'emploi par saint Jean de deux verbes différents pour désigner l'amour — *philein* et *agapan*. D'autres cas se présentent dans le quatrième évangile (dans les Synoptiques également, mais ils ont moins d'importance). Y a-t-il une nuance, dans le langage johannique, entre les deux verbes ? La question demeure controversée, et il ne semble pas possible de donner une réponse définitive, malgré les affirmations catégoriques de chacun des partis. Il faudrait peut-être dire que, si à l'origine *philein* renferme plus de spontanéité affective, et *agapan* plus de décision volontaire, de choix profond, l'emploi qu'en fait saint Jean ne respecte pas de façon rigoureuse cette nuance, et l'on ne peut donc pas trop arguer du vocabulaire précis de telle phrase. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans une discussion exégétique. Au niveau de la présente étude, la nuance peut être négligée.

14. Les disciples savent fort bien pourquoi ils sont réticents : la Judée est devenue un lieu dangereux. Et en cela la résurrection de Lazare n'est pas seulement le miracle de l'amitié, mais le sacrifice de l'amitié : en l'accomplissant, Jésus décide de sa mort (cf. la fin de Jn, 11).

15. Le verbe employé ici, *dakruein*, est inusité dans le reste du Nouveau

comme il l'aimait (v. 36). Et cet amour est efficace : *Lazare, sors !* (v. 43).

Jésus, durant sa vie publique, nous a parlé lui-même de son amour. Ou, plus exactement, de son rôle de chef, mais de chef qui mène dans l'amour et la confiance. Il a pris pour cela (Jn, 10) une parabole dont les chrétiens, à travers les siècles, aimeront à reprendre les termes pour qualifier leur Maître : le bon Pasteur[16]. Ses brebis savent le son de sa voix et viennent le suivre, mais c'est parce que lui-même les considère comme siennes, sait le nom de chacune en particulier, et les mène (v. 3-4). Mieux : une relation intime de connaissance s'établit entre le Pasteur et ses brebis (v. 14), relation dont nous sera révélée tout à l'heure la profondeur : *Comme me connaît mon Père et que je le connais* (v. 15). Et dans cette intimité, le Pasteur ne perd pas de vue les brebis du dehors, celles qui doivent un jour entendre sa voix et venir former l'unique troupeau[17] (v. 16). Pourtant nous n'avons pas encore atteint le sommet. Le voici : le bon Pasteur offre sa vie pour ses brebis (v. 11). Il l'offre volontairement, en pleine liberté (v. 18)... Il faut bien en venir là : c'est dans le don de la vie que se manifeste au maximum l'amour.

Testament (on trouve seulement, sauf en saint Jean, des dérivés de la racine). Le tempérament juif, plus expansif, appelait en effet bien plutôt *klaiein*.

Il est difficile de tirer quelque chose du terme traduit par la Vulgate *fremere*, et que l'on retrouve deux fois (v. 33 et 38) : les interprétations divergent totalement chez les commentateurs. Voici la position du P. Lagrange, « ... une sorte de contagion de la douleur, qui excite d'abord dans l'âme de Jésus comme une émotion puissante, une horreur sacrée. Il sait qu'il peut vaincre la mort, mais son œuvre n'en est pas moins là, hideuse, et infligeant à ceux qu'il aime, à son propre cœur, une blessure sensible » (p. 305). Nous demeurons alors dans la même atmosphère...

16. Le thème est classique dans la Bible (cf. par exemple Ez., 34, 1-31; Ps. 23; 2 Sam., 12, 1 sq.). Pour un peuple d'origine nomade, la métaphore du berger est celle qui exprime le mieux l'amour plein de sollicitude — de même que celle du rocher évoque la fermeté du soutien (cf. Gen., 49, 24).

17. Pour l'universalisme de l'amour du Christ, cf. plus loin.

« *Il n'y a pas de plus grand amour...* »

Après ce regard sur la vie publique de Jésus, voici le témoignage ultime. *Dilexit in finem* (Jn, 13, 1) — « le comble de l'amour au terme de l'existence », traduit justement Loisy[18] : c'est la fin de cette vie terrestre rayonnant l'amour, mais c'en est aussi l'achèvement, la perfection qui donne le sens de tout ce qui a précédé. L'emphase de cette phrase en montre l'importance; la place que saint Jean lui assigne ne commande pas seulement les quelques versets suivants, elle domine les dernières heures de Jésus, la Cène et la Passion, elle en donne la clef. Ce comble de l'amour, c'est la Croix, nous le savons. Mais auparavant l'amour va donner ses enseignements suprêmes.

Les Synoptiques se sont contentés de narrer la dernière Cène, l'institution de l'Eucharistie — tout au plus Luc souligne-t-il l'importance donnée par Jésus à ce dernier repas en commun : *J'ai désiré d'un grand désir...* (Lc, 22, 15). Saint Jean, arrivant après eux, a pu négliger les détails déjà connus de la communauté chrétienne, et s'attacher à nous rendre présente l'intimité des dernières paroles du Maître. Mais il n'est plus possible, de ce fait, d'en rester à une description superficielle. Nous avons pu jusqu'ici regarder le Christ comme un homme exceptionnel, et nous arrêter à l'aspect humain de sa personnalité. Une telle « prise de vue » était assez factice, mais non impossible. Par contre, à partir de maintenant, nous sommes condamnés à ne rien comprendre si nous ne prenons déjà en partie l'éclairage qui, dans cet exposé, sera étudié plus loin : le lien mystérieux de Jésus au Père. *Moi et le Père, nous sommes un* (10, 30). Saint Jean nous en avertit : il ne lui suffit pas de rapporter les paroles

18. Cité, par exemple, dans Bouyer, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1938, p. 211. — *Eis telos* est susceptible de deux significations : terme chronologique, achèvement de perfection. Il faut ici retenir simultanément les deux : ce serait appauvrir singulièrement le texte que de s'en tenir à un sens temporel, et par ailleurs l'opposition avec le temps écoulé jusqu'alors ne permet pas d'exclure cette nuance (cf. Lagrange).

du Seigneur revendiquant explicitement le titre de Maître et Seigneur (13, 13; 15, 15, 20); il insiste : ... *sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains, qu'il était venu de Dieu et s'en allait à Dieu...* (13, 3).

Cela éclaire — et c'est la pensée immédiate de l'évangéliste — la scène du lavement des pieds. Leçon d'amour qui se fait humble au point de servir ceux qu'il aime [19] (13, 3-17). Mais l'ensemble des discours qui vont suivre demeure dans cette perspective. Tout au long de ces chapitres, se retrouve la pleine lucidité de Jésus sur sa transcendance [20], et cela donne un singulier relief à l'intimité qui se manifeste presque à chaque phrase. *Mes petits enfants* (13, 33); *Que votre cœur ne se trouble point* (14, 1; cf. 14, 27); *Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai* (14, 14); *Je ne vous laisserai pas orphelins* (14, 18); *Demeurez en moi et moi en vous* (15, 4-7); *Demeurez dans mon amour* (15, 9)... il est impossible de relever tous les indices de cette intimité; c'est tout ce long Discours après la Cène qu'il faudrait citer.

Voici pourtant, sans les étudier longuement, quelques éléments majeurs. L'allégorie de la vigne est sans doute l'une des images les plus fortes de cette volonté d'unité avec ses disciples qui caractérise l'amour de Jésus (15, 1-9). Il y aura vraiment une vie en commun, c'est la même sève qui fera vivre le Seigneur et ceux qu'il aime, cette vie que le Fils a en lui-même (5, 26) et qu'il est venu donner en surabondance (10, 10). C'est la communauté de l'amitié, où l'on se livre ce que l'on a de plus cher : *Je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu*

19. Il faut insister : on a trop voulu voir dans cette scène une simple leçon d'humilité; c'est là l'amoindrir considérablement. La manière dont l'introduit saint Jean, le ton général, la présence de Judas, tout invite à y voir d'abord une manifestation d'amour, d'amour qui va jusqu'au service le plus humble. C'est en cela qu'il y a une part — bien minime ! — de vérité dans la construction de Loisy qui y voit le symbole de l'Eucharistie : « Cette action signifie la communion eucharistique et la pratique de l'amour parfait... Tout cela ne fait qu'un grand symbole, un grand devoir, une réalité mystique, l'agapè... » (cité par LAGRANGE, pp. 348-349).

20. Cf., par exemple, 13, 31-32; 14, 10-11; 16, 14-15; 16, 28; 16, 32-33, et toute la prière sacerdotale...

de mon Père, je vous l'ai fait connaître[21] (15, 15), où l'on veut vivre ensemble (14, 3; 16, 22; 17, 24), où l'on partage sa joie (15. 11; 16, 20-22; 17, 13). C'est surtout le moment où, avant de donner sa vie pour ceux qu'il aime, signe suprême d'amour (15, 13), et de se sanctifier dans le sacrifice[22] pour qu'eux-mêmes soient sanctifiés (17, 19), le Christ se pose devant le Père dans une suprême intercession pour « les siens »[23].

Il ne reste plus qu'à accomplir, qu'à parfaire cette œuvre : à monter sur la Croix. Jusqu'au bout, le Seigneur se montre pleinement maître de son attitude. Il prend soin des siens : *Si c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci s'en aller* (18, 8); de sa Mère et de saint Jean : *Femme, voilà ton fils...* (19, 26). Le terme est arrivé, l'amour a atteint son comble (19, 30).

... Lorsque saint Jean parlera de l'amour des frères, il pourra commencer par affirmer : *Il s'est vérifié dans le Christ*[24].

2. Le Fils de Dieu

Le lecteur de l'Évangile rencontre le Fils de l'homme très proche, venu dans le monde au milieu des hommes, pour qui il déborde d'amour réel, concret. Mais en même temps, indissolublement, une autre dimension de la personnalité du Christ se révèle : il n'est pas de ce monde (cf. Jn, 8, 23). Les trois premiers évangélistes ont bien perçu cela. Leur récit exprime souvent,

21. Antériorité de l'amitié sur la mise en commun ? (Lagrange, p. 408) — de fait, les deux vont ensemble...

22. Cette périphrase essaye de rendre le double emploi du terme grec *hagiazein*.

23. On pourrait voir dans le fait que Jésus nous a livré ce suprême dialogue avec son Père un nouveau témoignage de l'amour qui livre même les secrets de sa vie intime, s'ils peuvent être utiles « ad instructionem » (saint Thomas).

24. 1 Jn, 2, 8. C'est la traduction de Crampon (Buzy s'oriente dans le même sens) : interprétation — toujours discutable — d'un texte difficile. « *Vérifié* » est d'ailleurs trop faible. Mais quel terme employer ? Il faut seulement restituer à ce mot toute la densité biblique de la racine *aman*.

particulièrement à l'occasion des miracles ou de l'enseignement de Jésus, l'impression de transcendance produite sur les assistants, et qu'illustre fort bien, par exemple, l'attitude de Pierre après la première pêche miraculeuse (cf. Lc, 5, 8). Ils ont relevé — notamment saint Luc — les absences fréquentes du Seigneur, qui se retirait dans la solitude, sur un haut lieu, pour dialoguer avec Dieu[25]. Ils ont rapporté un certain nombre de faits extraordinaires — les circonstances de la naissance, les théophanies du Baptême ou de la Transfiguration —, un certain nombre de paroles mystérieuses du Maître. Mais ce n'est que saint Jean, au terme d'une longue vie de contemplation, qui saisit le sens de ces données fragmentaires. Bien des réflexions de Jésus lui sont revenues, ont pris à ses yeux leur véritable dimension. Son être lui est apparu sous un jour tout nouveau : il semble n'exister qu'en référence à un autre, vers qui il est irrésistiblement et totalement orienté.

« *J'aime mon Père...* »

Le premier signe en est ce terme de « Fils » que le Seigneur s'applique sans cesse. Nous découvrons ainsi la personne du Père, à qui Jésus a une relation tout à fait particulière : il sait bien faire la différence : *Mon Père et votre Père...* (Jn, 20, 17). Nous découvrons en même temps la place que cette Personne tient dans la vie du Christ. Celui-ci ne peut rien faire de lui-même : c'est selon ce qu'il voit faire au Père qu'il agit[26] (5, 19); selon ce qu'il entend qu'il parle (8, 26; 12, 49-50; 14, 24, etc.); qu'il juge (5, 30); c'est, en définitive, l'œuvre d'un autre qu'il accomplit (9, 4) et qu'il portera à sa perfection (17, 4; cf. 4, 34; 5, 36) : le Père lui a tout prescrit (12, 49), et il ne fait rien par lui-même (8, 28). Tout le sens de sa mission a été, en effet, de réaliser non sa propre volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé (6, 38), d'être à ses affaires (cf. Lc, 2, 49), et c'est bien

25. Cf. notamment Lc, 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18, 29; 11, 1; 22, 42 et parallèles.
26. Noter l'insistance : *Amen, amen dico vobis.*

ce qu'il réalise (Jn, 5, 30; cf. Mt., 26, 39) : telle est sa nourriture, ce dont il vit (Jn, 4, 34), jusqu'à ce qu'il l'ait entièrement et suprêmement accompli (cf. 19, 30; 10, 17-18).

Voici le ressort profond de cette conformité de volonté : l'amour : *J'aime le Père, et selon ce qu'il m'a ordonné, j'agis* (14, 31). Parce qu'il accomplit cette volonté, Jésus demeure dans l'amour du Père[27] (15, 10). Et cet amour explique la délicatesse avec laquelle le Christ fait toujours le bon plaisir du Père (8, 29), en un hommage respectueux (8, 49; cf. 14, 28) et dans l'unique souci de sa gloire (par exemple, 7, 18, 12, 27-28; 14, 13; cf. 13, 31).

« Le Père aime le Fils... »

Ainsi, le Seigneur ne recherche pas sa propre gloire (7, 18; cf. 5, 41). Mais quelqu'un la cherche à sa place : le Père lui-même (8, 50 et 54, etc.). Car à l'amour du Fils pour le Père correspond un amour du Père pour le Fils. Celui-ci est véritablement l'élu de Dieu, son Fils bien-aimé, c'est lui que le Père a marqué de son sceau (6, 27) et consacré pour l'envoyer dans le monde (10, 36). Aussi le Père l'aime-t-il, parce qu'il trouve en lui un parfait exécuteur de sa volonté, obéissant en pleine liberté et sans contrainte (10, 17-18). Cet amour est pourtant beaucoup plus ancien, beaucoup plus radical : il est de toute éternité (17, 24).

En voici quelques caractéristiques :

L'amour implique d'abord un don : le Père a tout remis entre les mains du Fils[28] (3, 35), et celui-ci le sait parfaitement (13, 3).

27. On trouve à plusieurs reprises une formule semblable. Le génitif « du Père » est-il objectif ou subjectif ? Ici, il semble bien qu'il s'agisse de l'amour du Père pour le Fils. Mais d'autres cas seront moins nets. Faut-il chercher à préciser, et n'y a-t-il pas là un signe d'une certaine unicité de l'*agapè* ? Une amitié comporte simultanément l'amour de chaque ami pour l'autre.

28. « *Panta* ne doit pas s'entendre de la divinité donnée au Verbe par le Père, mais de toute ce qui concerne le salut de l'humanité. Thomas a noté que si on l'entendait de la divinité, l'amour ne serait pas la cause, mais le

L'élément le plus profond de ce don est sans doute la gloire (cf. 17, 24, etc.), mais nous trouvons, çà et là, d'autres précisions : le Père donne au Fils son propre nom[29] (17, 11), et ses paroles (17, 8; cf. 17, 14; 12, 49); il lui donne pouvoir sur toute créature (17, 2; cf. Mt., 28, 18), et notamment puissance de juger (Jn, 5, 22, 27); les disciples mêmes de Jésus lui viennent du Père (17, 6, 9; cf. 6, 37, 44, 65; 18, 9; cf. Héb., 2, 13). On peut résumer ceci en une formule plus frappante : tout ce qui est au Père est au Fils (16, 15; 17, 10). Mais il ne s'agit pas seulement d'un trésor que le Père garderait par devers lui, tout en l'ouvrant largement, voire totalement : il donne au Fils d'avoir la vie *en lui-même* (5, 26; cf. 1, 4; cf. 5, 22), et ainsi de la distribuer selon son propre bon plaisir (5, 21).

Dans cette ligne, il faut remarquer que, si le Père exauce toujours la prière de son Fils (11, 42, cf. 11, 22; 14, 16) ou faite au nom de son Fils (15, 16; 16, 23), manifestant ainsi combien il aime le Fils et les amis de ce Fils (16, 26-27), Jésus *lui-même* a le pouvoir d'exaucer les prières qui lui seront faites (14, 14), parce que ce pouvoir n'est utilisé que pour la gloire de Dieu (14, 13).

Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait, ce qui permet au Fils de réaliser de façon identique l'action du Père (5, 19-20); mais on peut même dire mieux : *dans* le Fils, c'est le Père qui agit (14, 10; cf. 10, 38).

L'amour enfin entraîne une présence de l'un à l'autre. Jésus n'est pas seul : le Père est toujours avec lui (8, 29; cf. 8, 16), et notamment au moment décisif de sa vie où tous semblent l'abandonner (16, 32). Ce n'est pas une pure assistance : Jésus vraiment vit de par son Père (*dia*, 6, 57); il connaît son Père, et le Père le connaît — de ce *connaître* biblique qui, lorsqu'il s'adresse à une personne, la pénètre et s'unit vitalement à elle

gne, sans quoi l'Esprit-Saint serait le principe de la génération du Fils » (Lagrange, p. 99).

29. Bien que Buzy adopte encore la leçon « *o* », très peu attestée, et l'estime équivalente à un masculin pluriel, ce qui lui fait rejoindre la traduction de la Vulgate, *quos dedisti mihi*, il semble bien que cette traduction, et la leçon sur laquelle elle s'appuie (*ous*), soit « une correction maladroite » (Lagrange, p. 445).

(cf. 17, 3 : *La vie éternelle, c'est qu'ils le connaissent...*) (10, 15; cf. 17, 25; peut-être 8, 55[30]); il est dans le Père, et son Père est en lui (10, 38; 14, 10, 11, 20; 17, 21), et cela aboutit à une intimité entre les deux qui sera la réalisation éminente de l'unité (17, 22).

Mais cette unité a une tout autre dimension qu'une simple unité d'amour, si haute soit-elle[31]. Si Jésus est le Verbe fait chair (1, 14), il était dès l'origine auprès de Dieu, il est Dieu (1, 1), et son unité avec le Père est d'abord, radicalement, une unité de nature[32]; si nous avons contemplé sa gloire, si nous l'avons vu plein de grâce et de vérité — on pourrait peut-être dire : rempli, comblé d'amour gratuit et fidèle[33] —, c'est d'abord en tant qu'unique Engendré de Dieu, dans une génération mystérieuse qui sauvegarde l'unité (1, 14). Dieu, personne ne l'a jamais vu; ce Fils unique, qui est au plus intime du Père, est venu nous en parler[34] (1, 16). Et nous pouvons donc maintenant essayer de pénétrer l'amour de Dieu.

30. Le verbe employé dans ce dernier texte est différent de celui des précédents. Mais il est utilisé en parallèle avec l'autre, sans que l'on puisse déceler une nuance. Noter le lien avec l'amour impliqué par : *je garde sa parole* (cf. 1 Jn, 2, 5). Bien entendu, la valeur de connaissance intellectuell n'est pas exclue; c'est d'ailleurs celle qui domine dans le texte analogue dc Mt., 11, 27.

31. La théologie spéculative, scrutant le mystère divin, sera amenée à distinguer en Jésus les natures, et, dans sa lecture de la Bible, à cherche devant tel épisode ou telle qualification s'il s'agit du Christ comme homm ou comme Dieu. Les évangélistes n'ont pas encore élaboré cette distinction Sans doute, ils croient à la dualité des natures en Jésus. Mais il ne pensen nullement à l'analyser, et nous présentent tout simplement la personne du Fils de Dieu venu sur terre. C'est d'ailleurs à la personne que s'adress l'amour.

32. C'est ce qu'il affirme lorsqu'il dit : *Mon Père et moi, nous sommes un* Les Juifs ne s'y trompent pas : *ils prennent des pierres pour le lapider*, nou dit saint Jean (Jn, 10, 30-31). Cf. Phil., 2, 6; Rom., 9, 5.

33. Encore qu'il faille donner à « vérité » ici, en outre, une autre dimension (également biblique) : celle de réalisation accomplie, de plénitude — pa opposition aux ébauches ou aux signes.

34. Il faut remarquer que cette révélation n'est pas unilatérale. Si la révéla tion du Père se fait dans et par le Fils fait chair, la dimension divine de c Fils ne peut être perçue de l'homme que par une révélation intime venar du Père (cf. Mt., 16, 17), et c'est pourquoi il faut être auditeur attentif d Père pour être attiré par la personne du Christ (cf. Jn, 6, 45). Cette révéla

3. Le messager du Père

Jésus nous a plusieurs fois parlé de l'amour de Dieu pour les hommes. Cependant il emploie peu le terme précis d'*amour* : c'est en saint Jean que l'on trouve les rares textes en cause[35]. Les synoptiques livrent sur ce point un enseignement fait plutôt d'affirmations ou d'images très concrètes : paraboles de la miséricorde divine, avec toute la dimension que l'on trouve dans celle de l'Enfant Prodigue, recommandations sur la confiance dans le Père des cieux. C'est, en effet, dans la révélation de la paternité divine que consiste l'essentiel de l'enseignement de Jésus au plan qui nous intéresse. Là encore, les synoptiques sont riches de données, mais saint Jean n'ignore pas cet aspect, loin de là !

Pourtant, pour lui comme pour saint Paul, c'est la personne même du Christ, et, plus profondément, le fait de sa présence parmi nous et de sa mort sur la Croix, qui sont la véritable manifestation de l'amour de Dieu.

« *Comme le Père m'a aimé...* »

Qui me voit, voit aussi le Père, a dit Jésus à Philippe. Sa qualité éminente de Fils de Dieu ne l'a pas seulement habilité à parler : de par l'intimité unique entre le Père et le Fils, le propre

tion profonde qui donne à l'homme de voir dans le Christ celui qui réalise le plan de salut et de découvrir les dimensions de ce plan de salut, est accomplie en l'homme par l'Esprit qui *pénètre tout, jusqu'aux profondeurs divines*, et qui *nous est donné* (I Cor., 2, 10, 12). L'épisode de la confession de Pierre n'est qu'une anticipation de la venue en plénitude de l'Esprit, à la Pentecôte, l'Esprit qui *rend témoignage du Christ* (cf. Jn, 15, 26) et poursuit au plan intime la manifestation réalisée dans le Christ, en *remettant en mémoire* avec une nouvelle lumière (*hupomimnèskein* dépasse ici le sens d'un simple souvenir) l'enseignement de Jésus (Jn, 14, 26), introduisant ainsi dans *la totalité de la vérité* (cf. Jo., 16, 13).

35. A part le texte de 3, 16, qui sera commenté plus loin et qui peut fort bien être une glose de l'évangéliste, les emplois se limitent au Discours après la Cène : 14, 21, 23; 16, 27; 17, 23 et 17, 26.

comportement de ce dernier n'est en quelque sorte qu'une manifestation du Père. Il faut revoir à cette lumière un certain nombre d'affirmations du Christ.

Toute la mission de Jésus tend à nous manifester la Personne du Père (17, 6 et 26), à nous rendre présent l'amour de Dieu — ce même amour qui est sur lui de toute éternité —, à nous le donner (17, 26). Sa venue dans le monde est toute orientée vers nous, vers nous qui lui sommes confiés par le Père (17, 6, 9), que le Père attire vers lui (6, 44) : l'on comprend alors quel prix il attache à nous (10, 29), avec quelle attention il nous reçoit (6, 37). De ce fait, son amour se porte sur tous ceux que le Père lui a donnés, afin qu'il leur donne une vie éternelle[36] (17, 2). Ce serait restreindre singulièrement l'extension de cet amour que de se limiter à ses mentions explicites : elles ne se présentent, en effet, qu'à l'intérieur d'un cercle d'intimes, épisode de Lazare ou Discours après la Cène. De fait, dans l'amour du Christ, il y a des choix particuliers, tel celui des apôtres[37], choix purement gratuit (15, 16) et qui demeure lié à la gloire de Dieu[38]; il pourra même y avoir une intimité particulière avec *le disciple que Jésus aimait*. Mais il y a toujours en Jésus une volonté d'amour qui s'attache à tout homme, tant qu'il ne se refuse pas définitivement : Judas assiste au lavement des pieds et reçoit le pain du repas fraternel au moment même où il se prépare à accomplir son œuvre de ténèbres (13, 26-30). Et dans la prière ultime à son Père, qui nous livre sa pensée la plus profonde, après avoir intercédé pour ceux qui l'entourent, le Christ élargit son regard sur tous ceux qui recevront le message (17, 20). Il ne lui reste qu'à donner sa vie *non pas seulement pour le peuple*, remarque

36. Ce don du Père au Fils inclut tous les hommes : la volonté de salut de Dieu est universelle (cf. *infra*).

37. 6, 70; 13, 18; 15, 19 (cf. Mc, 3, 13-14 et Lc, 6, 13).

38. Comparer 15, 16, et 15, 8. Il est d'ailleurs difficile de voir ici si les textes s'appliquent aux apôtres en tant que tels, ceux qui seront envoyés pour que les autres croient par leur parole (17, 25; cf. 20, 21), ou à ceux qui représentent à ce moment le petit troupeau des hommes qui ont reçu le Verbe venant parmi les siens (1, 12; cf. Lc, 12, 32). Mais cette distinction est-elle valable ? Les apôtres sont les premiers croyants, et cette primauté parmi les croyants implique bien un choix particulier de Dieu.

saint Jean, *mais afin aussi d'amener à l'unité les enfants de Dieu dispersés* (11, 52; cf. 1 Jn, 2, 2).

C'est aussi à la lumière de l'amour divin que l'amour de Jésus nous livre sa qualité véritable : *Comme le Père m'a aimé, je vous ai aimés* (15, 9). Comme l'amour du Père pour son Fils se traduisait par un don, de même le Christ est là pour nous donner : la vie, qu'il a en lui-même [39], qu'il est venu donner en surabondance (10, 10), qu'il donne en se livrant lui-même (6, 51) ou en donnant les paroles qu'il a reçues de son Père (6, 63; cf. 17, 8, 14); la gloire que son Père lui a donnée (17, 22), qu'il avait comme Fils unique (1, 14), mais qu'il nous communique en nous donnant le pouvoir de devenir enfants de Dieu (1, 12); sa propre joie (15, 11; 17, 13); sa propre paix [40] (14, 27). En vérité, l'on peut dire que de sa plénitude tous nous avons reçu (1, 16).

Comme l'amour du Père appelait une présence, ainsi l'amour du Fils désire une réunion avec ceux qu'il aime (14, 3; 16, 22; 17, 24). Mais il fera mieux : s'il trouve une âme fidèle, il se manifestera à elle (14, 21), il viendra avec le Père y établir sa demeure (14, 23); à celui qui se nourrira de lui, il donnera de vivre de par lui *comme* il vit de par le Père (6, 57), et ainsi une demeure [41] intime de l'un dans l'autre s'établira [42] (6, 56; 15, 4 ss.). Au terme [43], l'existence de Jésus en ses disciples et des disciples en lui est mise en référence directe avec l'existence du Fils dans le Père (14, 10). Et en même temps que cette exis-

39. 5, 26; cf. 1, 14. Lagrange fait remarquer que dès le début du Prologue l'expression « en lui était la vie », au lieu de « il était la vie », constitue déjà — est-ce volontaire de la part de saint Jean ? — une référence au don qu'il en fera.

40. Remarquer, dans les apparitions qui suivent la Résurrection, l'insistance de Jésus sur la paix qu'il souhaite à ses disciples : Jn, 20, 19, 21, 26.

41. C'est tout le sens de *ménein* qui serait à préciser.

42. Il faudrait ici parler du don de l'Esprit, fruit de la foi (7, 38) et de l'amour (14, 17; cf. 14, 15), signe de la demeure de Dieu en nous (cf. 1 Jn, 4, 13). Jésus caractérise cet Esprit, au niveau qui nous intéresse présentement, dans une ligne de vie (3, 5-6; 6, 63 (?) 7, 39) et de révélation (14, 17, 26; 15, 26; 16, 13; cf. probablement 1 Jn, 2, 27). Le sujet est trop complexe pour l'aborder ici en détail.

43. 14, 20 : S'agit-il ici d'union mystique plus étroite entre le Christ ressuscité et ses disciples, ou bien du jour de la manifestation ultime de ce que nous sommes (cf. 1 Jn, 3, 2) ? Les deux sont vrais.

tence de Jésus en ses disciples, s'installe en eux l'amour du Père, cet amour dont il a aimé éternellement le Fils (17, 26). C'est à cela qu'était ordonnée toute la mission de manifestation de Jésus (*ibid.*), et c'est à cette unité dans le Père que le monde reconnaîtra la vérité de cette mission et, en elle, la réalité de l'amour divin (17, 23).

« *Dieu a tant aimé le monde...* »

Il fallait en venir là. Au delà des paroles, de la vie même du Christ, il y a le fait de sa présence parmi nous, de sa mission dans le monde : là se trouve le principe. *En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu envers nous : son Fils unique, Dieu l'a envoyé dans le monde afin que nous vivions par lui* (1 Jn, 4, 9). La première mention de l'amour dans le quatrième évangile, dans une formule presque analogue[44], donne l'accord fondamental, pourait-on dire, sur lequel viendra s'appuyer toute la mélodie de l'amour, et par lequel elle prendra tout son sens : *car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait une vie éternelle* (Jn, 3, 16). Toute la Bonne Nouvelle est dans ce texte... Il faudrait traduire : « Oui, à ce point l'amour de Dieu pour le monde est parvenu : son Fils, son unique, il en a fait don. » L'accent est bien sur l'amour, et le rapprochement des deux termes « *Dieu — le monde* » ne fait que mettre en relief combien cet amour est extraordinaire et gratuit[45]. Il va jusqu'au *don* du Fils; la première épître parle d'*envoi* du Fils; il ne faut pas séparer les deux, mais le *don* est plus radical, et, en outre, il introduit le fait de la Croix. Et celui qui est donné est cet Unique dont nous savons l'intimité d'amour avec le Père. C'est bien le don le plus grand qui pouvait être fait[46].

44. Qu'elle soit une parole de Jésus ou une glose de saint Jean, peu importe.

45. Bien entendu, il ne s'agit pas de prétendre que toutes les particularités de construction de la phrase sont voulues par l'évangéliste : certaines tiennent simplement au génie de la langue grecque. Il reste que le texte se présente ainsi.

46. On trouve ici l'affirmation très nette de l'universalisme de l'amour

Quoi que nous fassions, désormais, notre amour ne peut exister qu'en référence à ce don de Dieu au monde : *c'est en cela que consiste l'amour : non en ce que nous aimons Dieu, mais en ce que lui-même nous a aimés et a envoyé son Fils* (1 Jn, 4, 10). En fait, il faut bien dire que l'*amour est de Dieu* (1 Jn, 4, 7). Et cette manifestation éclatante de l'amour divin, nous livrant l'intimité du Père et du Fils et le don du Fils aux hommes pour les faire entrer dans cette intimité, permet à saint Jean de faire le dernier pas et d'exprimer le mystère même de Dieu : *Dieu est amour* (1 Jn, 4, 8, 16).

Un long cheminement à partir de la Personne du Christ nous a conduits à cette découverte. Mais c'est là que se trouve le foyer de lumière qui seul peut éclairer pleinement, après coup, notre cheminement. Comme le résume bien Grossouw : « Dieu est la Bonté personnelle et sans mesure qui se communique, en tout premier lieu et de façon ineffable, au Logos qui *est près du Père* et, par le Logos, au monde. *Car Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique.* Si l'être de Dieu est amour et si le Christ est la suprême révélation de Dieu, — le Dieu *fait chair*, — alors Jésus doit être aussi la suprême révélation, la réalisation par excellence de l'amour de Dieu... Jésus est l'amour divin incarné[47]. »

divin, universalisme que saint Paul soulignera avec vigueur dans les passages mêmes où il insistera sur la gratuité de l'élection. C'est *le monde* que Dieu aime, et *quiconque croit* a une vie éternelle (cf. 1, 12). Mais si l'amour de Dieu englobe tout homme, il demande une réponse lucide : on l'accepte ou on le refuse (*quiconque croit*); cf. *infra*.

47. Grossouw, *op. cit.*, p. 46. Une remarque importante s'impose ici. Dans les pages qui précèdent — et les suivantes demeureront dans la même ligne — il a été surtout question d'une présence parmi les hommes, d'un appel à l'intimité du Père, à l'unité dans l'amour. A une première lecture de saint Jean, on risque d'en demeurer à cet aspect. Il ne faut pourtant pas oublier que l'amour divin est un amour qui sauve. Le Fils de Dieu ne vient pas seulement planter sa tente parmi nous : il vient accomplir une œuvre (cf. la place majeure de la Croix, Jn, 14, 31, et 19, 30). C'est cette dimension rédemptrice de l'amour de Dieu, et le caractère scandaleux de la Croix, qui n'est pas seulement le comble de l'amour, mais l'anéantissement de celui qui était *in forma Dei*, qui ont d'abord frappé saint Paul (la formule de Rom., 5, 8, est caractéristique). Il y a là une dimension nouvelle de *l'agapè*, une dimension que sans le péché nous n'aurions pas connue. Saint Jean n'é-

4. L'insertion de l'homme dans l'amour divin

L'amour est de Dieu. Est-ce à dire que l'homme n'y ait aucune part, qu'il soit engagé dans l'*agapè* divine sans s'y engager lui-même ? Loin de là !

Mais il demeure désormais cette réalité, à laquelle tout est suspendu : *Il nous a aimés le premier*[48] (1 Jn, 4, 19). L'amour nous est connu comme une réalité divine venant se planter au milieu des hommes, se manifester dans le Christ. Aussi l'attitude de l'homme devant ce don, ce don qui est indissolublement Jésus et ce qu'il nous communique (par exemple, Jn, 4, 10 doit être pris dans un sens total), est un accueil, une adhésion dans la foi. *Nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru*, écrit saint Jean[49] (1 Jn, 4, 16). La foi johannique et la foi paulinienne comportent des nuances différentes[50]; mais d'un côté comme de l'autre, au delà de l'obscurité de l'adhésion (qui demeure toujours : sur cette terre, la manifestation se fait encore dans des signes), la notion de foi comporte un aspect vital, réclame la mise en jeu de toute la personnalité de l'homme.

carte pas cette perspective, bien sûr. Elle est sous-jacente à toute sa vue du mystère de Dieu. Avant de dire *Dieu est amour*, il a été au pied de la Croix. On pourrait relever chez lui de nombreux indices : l'insistance sur l'Agneau de Dieu (Jn, 1, 29, 36, où le terme employé évoque, plutôt que l'agneau pascal, le Serviteur souffrant d'Is., 53, 7 ; l'allusion à une perdition possible (Jn, 3, 16; 11, 50); les formules de 1 Jn, 4, 10 (cf. 2, 2) et 1, 7. Mais après des années de vivante contemplation, s'adressant à des fidèles à qui la réalité du salut dans le Christ est devenue familière, il peut s'arrêter plus directement à la splendeur de la communion divine à laquelle nous sommes appelés.

48. En regardant le contexte immédiat : *Il n'y a pas de crainte dans l'amour...*, etc. (1 Jn, 4, 17-18), on est tenté de gloser ce verset 19 : « Quant à nous, nous osons aimer, nous osons poser la question en termes d'amour, parce qu'il nous a aimés le premier. »

49. *Nous y avons cru*, une fois pour toutes : c'est désormais un fait acquis. On pourrait traduire *nous lui avons donné notre foi*, pour mieux marquer combien cet acte de foi est durable et à quel point il engage toute notre personne.

50. Il ne peut être question dans cette étude rapide d'aborder le rapport foi-amour.

« *Celui qui aime sa vie...* »

Ainsi y a-t-il, de la part même de l'homme, un choix radical : il décide lui-même sur qui il posera son amour, à qui il se donnera. Il peut refuser la lumière, et préférer les ténèbres, parce que ses œuvres sont mauvaises et qu'il craint de les voir dévoiler (3, 19); il peut hésiter à aller jusqu'au bout de son engagement de foi, de crainte de perdre cette gloire humaine à laquelle il tient d'abord (12, 43); plus profondément, il peut se laisser dominer par son attachement spontané au monde dont il fait partie (15, 19); or cet amour du monde exclut l'amour de Dieu (1 Jn, 2, 15). C'est sous le signe de l'absolu que se propose l'appel de Dieu dans le Christ. Il s'agit de haïr sa vie en ce monde, afin d'avoir une vie éternelle [51] (Jn, 12, 25). Il s'agit de choisir pour le Christ, car choisir pour le Christ n'est que la manière concrète de choisir pour Dieu : ne pas venir à lui est un signe certain que l'on n'a pas l'amour de Dieu en soi [52] (Jn, 5, 42), et c'est pourquoi l'on peut dire que quiconque hait le Fils hait le Père (Jn, 15, 23), quiconque reçoit le Fils reçoit le Père [53] (Jn, 13, 20).

Il faut aimer. C'est par l'amour que nous saurons que nous sommes passés de la mort à la vie : *celui qui n'aime pas demeure*

51. Cf. Ap., 12, 11 : les frères ont vaincu Satan *grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyre, car ils ont méprisé* (littéralement : *ils n'ont pas aimé...*) *leur vie jusqu'à en mourir.* C'est l'un des aspects les plus nets de l'*agapè*, du choix pour le Christ, tel que nous le présente le Nouveau Testament : une exigence de sacrifice total. L'Apocalypse parle beaucoup plus du sacrifice et du martyre que de l'amour proprement dit, et elle se situe à ce point de vue dans la ligne des enseignements les plus catégoriques de Jésus. Dans un monde qui est encore sous l'emprise de Satan, les disciples du Christ, qui sont dans le monde sans être du monde (cf. Jn, 17, 11, 14-15), ne peuvent rencontrer que contradiction et persécutions, à l'image de leur Maître (cf. Jn, 16, 33; surtout : Jn, 15, 18-21, etc.).

52. Aussi est-ce sur le don de notre foi au Christ que se fait immédiatement le discernement parmi nous (3, 18; 12, 48).

53. Il est intéressant de noter à quel point, dans ce domaine, les apôtres, envoyés par Jésus en référence à sa propre mission (20, 21), sont identifiés à lui dans l'attitude que prendra le monde à leur égard, et la signification de cette attitude (13, 20; 16, 1-3).

dans la mort (1 Jn, 3, 14). Seul l'amour peut nous faire entrer dans la sphère divine : *l'amour vient de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour* (1 Jn, 4, 7-8). C'est bien là que se situe notre insertion dans l'*agapè* : *Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui* (1 Jn, 4, 16). Il y a dans ces textes un emploi absolu[54], sans complément, qui met singulièrement en relief ces mentions de l'amour, et il importe de ne pas en perdre la densité totale, la plénitude théologale que n'épuise pas tel ou tel comportement concret.

En quoi consiste notre amour de Dieu ? On n'insistera jamais trop sur son lien avec l'obéissance aux commandements, la disponibilité au bon plaisir : Jésus lui-même nous l'a appris (cf. Jn, 14, 31; 8, 29). *Garder les commandements*, qu'ils soient ceux du Père ou ceux du Fils qui nous les manifeste, et, dans cette ligne, *garder la parole du Fils*, c'est en nous l'effet, le signe, la cause de notre amour (Jn, 14, 15, 21; 1 Jn, 3, 23), de notre connaissance profonde (1 Jn, 2, 3-4; 4, 7), de notre demeure en Jésus ou en Dieu (Jn, 15, 10; 1 Jn, 3, 24) : c'est à cette seule condition que l'amour de Dieu est parfait en nous (1 Jn, 2, 5).

Parmi ces commandements, l'amour du prochain tiendra une place centrale; mais cette place n'est pas exclusive, elle ne détermine pas les limites de notre attention à la volonté de Dieu. L'emploi fréquent du pluriel de « *commandement* », le sens très général de « *parole* », suggèrent tout un ensemble de directives; la première épître n'aborde le commandement de l'amour fraternel qu'après avoir parlé *de vivre dans la lumière* (1, 6-7), *d'éviter le péché*[55] (2, 1), *de marcher comme le Christ a marché*

54. Grossouw parle à ce propos d'une sorte de « métaphysique de l'amour ». La présente étude a montré que cette « métaphysique » n'est pas une construction *a priori*, et s'enracine sur un événement unique qui est une manifestation. Pourtant l'on peut dire que « il est toujours vrai que *qui n'aime pas, demeure dans la* mort. C'est l'amour seul qui ébranle les forces latentes de l'âme, réveille cette potentialité illimitée au bien... au mal, présente en tout homme » (Grossouw, *op. cit.*, p. 48).

55. Le v. 2, faisant allusion aux péchés *de l'univers entier*, montre bien l'acception très générale dans laquelle est pris ce terme.

(2, 6), et il n'y a aucune raison, de ce fait, de ne pas accorder une signification totale à *garder ses commandements* de 2, 3 : c'est toute la vie qui doit être transformée par l'amour de Dieu, et la vérité de cette réalisation nous permettra même de contrôler la qualité surnaturelle de notre amour fraternel [56] (1 Jn, 5, 2).

« *Que vous vous aimiez...* »

Il reste que l'amour du prochain passe avant tout. Il est en quelque sorte la manifestation visible de notre amour pour le Dieu invisible (1 Jn, 4, 20-21), car il y a un lien nécessaire entre l'amour du Père et l'amour de ceux qu'il engendre à la vie éternelle [57] (1 Jn, 5, 1). Jésus l'identifie même à l'ensemble de ses commandements (comparer Jn, 15, 10, et 15, 12). Car, si c'est un commandement ancien (1 Jn, 2, 7; 3, 11), il nous a été renouvelé par le Christ, comme un testament spirituel (cf. le nombre de mentions dans le Discours après la Cène), et c'est en cela qu'il est nouveau (Jn, 13, 34; 1 Jn, 2, 8) : il s'agit de *nous aimer les uns les autres comme il nous a aimés* [58]. La parabole du Bon Samaritain, les exigences du Sermon sur la montagne, avaient déjà fait entrevoir un approfondissement : le voici dans toute sa dimension. Si, pour saint Jean, le chrétien est celui que l'amour tient enté sur le Christ et fait vivre de la vie même du Seigneur, celui qui demeure dans l'amour de Jésus (cf. notamment Jn, 15), il est aussi celui dont l'amour fraternel se règle, se modèle sur l'*agapè* du Christ, en porte le témoignage, en

56. Cette notation est très importante et permet précisément de distinguer l'amour spécifiquement chrétien d'un attachement purement naturel.

57. On remarquera que, selon son habitude, saint Jean parle de l'amour du prochain surtout en termes de charité fraternelle, manifestée entre les croyants. Ce n'est pourtant pas une limite : le chrétien, dont l'amour se modèle sur l'amour divin, ne peut oublier la volonté universelle de salut, l'amour pour qui choix ne signifie pas exclusion, que Dieu nous a révélés dans le Christ (cf. *supra*).

58. « ... la charité fraternelle, non pas telle que les hommes la peuvent concevoir, mais telle que lui-même l'a éprouvée » (LAGRANGE, p. 367).

manifeste la réalité au monde : c'est ainsi qu'on connaîtra sa qualité de disciple[59] (Jn, 13, 36). Saint Jean nous donne bien quelques précisions sur le réalisme, l'efficacité exigés de la charité fraternelle[60] : mais le dernier mot sera l'exemple de Jésus.

Faut-il essayer ici de préciser et regrouper quelques données de l'amour du Christ tel que nous l'avons découvert tout à l'heure ? Le choix de ces données risque d'être infidèle à la réalité, et la richesse de cette réalité transcende toutes les formulations. En voici pourtant certains aspects, valables pour le chrétien qui désire *marcher comme lui-même a marché* (1 Jn, 2, 6).

Il ne s'agit pas d'un amour quelconque. En référence directe à l'amour du Père[61], il ne peut que tendre à épouser le regard du Père sur les hommes, à avoir à leur égard le même universalisme et la même profondeur d'amour.

Cet amour, Jésus ne l'affirme pas[62], il le vit. Il avance à travers le monde, dans lequel il s'est pleinement inséré[63], en aimant chaque homme, et en se donnant à lui dans la mesure où cet homme veut bien le recevoir.

Et pourtant ce don n'est pas aveuglement ou imprudence. Mais si lucide qu'il soit — et il l'est parfaitement[64] — sur la médiocrité, voire la trahison de ceux qu'il a en face de lui, Jésus demeure attentif et présent, il essaye jusqu'au dernier moment

59. Pour saint Jean, l'Église est sans doute la société de ceux qui croiront dans le Christ (cf. 17, 20), mais elle se manifeste dans l'amour. Peut-être faudrait-il creuser également, à propos de la hiérarchie ecclésiastique, le dialogue de 21, 15, où nous voyons que l'Église est confiée à Pierre sous la métaphore des « brebis » (c'est-à-dire en référence explicite à la parabole du bon Pasteur dont nous avons vu la signification profonde; amour des brebis), et en liaison avec la triple affirmation de l'amour de Pierre pour Jésus. L'unité — dont nous allons voir l'importance — est aussi un signe de l'Église.

60. Par exemple le texte si vigoureux de 1 Jn, 3, 17-18 : *Quelqu'un qui posséderait les biens de ce monde et qui, voyant un frère dans le besoin, lui fermerait son cœur, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui ? Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de bouche, mais en acte et en vérité.* Saint Paul a développé très longuement ces directives concrètes.

61. *Comme le Père m'a aimé, je vous ai aimés* (15, 9).

62. Sauf dans un petit groupe d'intimes (Discours après la Cène).

63. Cf. 7, 27; les noces de Cana, etc.

64. Cf. 2, 25; 5, 42; 6, 64; etc.

de les ouvrir à l'amour. Devant ces hommes pécheurs, c'est non un refus, mais une immense miséricorde qui l'anime.

Cela est possible parce qu'il aime réellement, profondément, totalement les hommes. Quel que soit le degré de son pouvoir — et nous savons qu'il est absolu [65] —, Jésus ne veut gagner les autres que dans l'amour et par l'amour. D'où cette discrétion, qui propose et demeure attentive, prête à se donner au moindre signe, mais attendant ce signe.

Là se cache une des réalités les plus profondes de l'amour. Jésus — à la suite de son Père — considère chaque homme vraiment et pleinement comme une personne, qui a droit au plein respect de sa liberté [66]. Mais, parce que cette personne doit précisément s'engager, ce même respect implique qu'il ne lui cache aucun aspect de la vérité [67]. Exigence et miséricorde vont ensemble.

Surtout, à cette personne qu'il aime, il ne fait pas tellement de dons qu'il ne se donne lui-même. Il laisse prendre par cet amour toute sa personnalité [68], toute son efficacité [69]. Il se donne dans l'humilité et le service. Lorsqu'il trouve, enfin, des hommes suffisamment réceptifs, il se livre à eux dans l'intimité, acceptant de mettre en commun ses soucis les plus profonds, ses pensées les plus intimes [70].

Ces hommes, le monde entier sur lequel s'est porté son amour, Jésus va en définitive les prendre en lui-même, les porter dans sa prière, et dans un suprême sacrifice : il donnera sa vie pour ceux qu'il aime...

On en revient ainsi au don total, celui de la Croix. La pensée de la Passion a été sous-jacente à toute la vie du Seigneur, c'est vraiment son *heure* (par ex. 13, 1) : mais c'est, on l'a vu, parce qu'elle est indissolublement liée à son œuvre d'amour [71].

65. Cf. 13, 3; 17, 2.
66. Cf. ce qui a été dit notamment sur 1, 35 sq.; 4, 1 sq.
67. Cf., par exemple, la fin du Discours sur le Pain de vie.
68. Y compris, parfois, une émotion extérieure : Lazare.
69. Cf. les miracles, et notamment la résurrection de Lazare.
70. Discours après la Cène et surtout Prière sacerdotale.
71. On peut rassembler en référence à la Passion toutes les dimensions de l'*agapè* : c'est pour elle que le Père envoie son Fils (vg. 1 Jn, 4, 10), c'est

C'est bien de cela qu'il s'agit : *Nous avons connu l'amour en ceci : « Lui » a donné sa vie pour nous: et nous aussi devons donner notre vie pour nos frères* (1 Jn, 3, 16). Nous devrons aller jusque-là. La place réelle qu'aura prise dans notre vie le mystère du salut dans le Christ, si elle s'enracine en nous dans le don de notre foi, se traduira concrètement, jour après jour, par le sacrifice de nous-mêmes dans la charité fraternelle[72]. C'est là une des dimensions de notre mort au monde — *si le grain meurt, il porte beaucoup de fruit* (12, 24). Il nous faut nous insérer dans la Passion de Jésus, totalement *marcher comme il a marché*; c'est jusque dans son Sacrifice que nous devons être entés sur lui pour porter du fruit (15, 5). Et il s'agit tout à la fois de l'offrande absolue de notre vie pour la gloire de Dieu (15, 8; cf., 21, 19) et du rayonnement de l'*agapè* par nous dans le don aux autres : l'allégorie de la vigne engage aussi l'extension de la vigne; c'est en route que nous portons du fruit (... *afin que vous alliez*... 15, 16), et cette route se fait au milieu des hommes.

En ce sens, tout homme est un apôtre, et c'est chacun de nous dont la parole doit porter témoignage afin que les autres croient et aient la vie éternelle (cf. 17, 20; 20, 31). L'expérience que fait chaque chrétien de son entrée dans l'intimité divine, la joie que le Christ apporte dans cette intimité, ne peuvent atteindre leur achèvement que si elles rayonnent et introduisent les autres dans la communion avec le Père et le Fils (cf. 1 Jn, 1, 1-4).

Au terme de ces réflexions, il faut revenir à la prière sacerdotale. Si Jésus nous a livré ce suprême entretien avec son Père,

en elle que le Fils manifeste au maximum son amour pour le Père (Jn, 14, 31; cf. 10, 18), et de ce fait est aimé du Père (10, 17); c'est à partir d'elle qu'est exigé de nous l'amour de nos frères (1 Jn, 4, 10-11), et c'est bien jusque-là qu'il nous faut aller (1 Jn, 3, 16). En définitive, c'est à ce Sacrifice que sera liée l'unité, terme de l'œuvre d'amour (Jn, 11, 51).

72. Il eût fallu ici étudier quelques personnages de l'évangile, réalisant cette vie dans l'amour. Marie y tiendrait la première place, et saint Jean nous a montré sa charité attentive et présente, aussi bien aux humbles gens dans leurs soucis quotidiens (*Ils n'ont plus de vin*, 2, 3), qu'à son Fils offrant le suprême Sacrifice (*Stabat*, 19, 25).

si saint Jean nous l'a rapporté avec tant de soin, c'est sans doute parce que l'on y trouve une des dimensions les plus profondes du dessein de Dieu. L'humanité est en marche, en marche vers l'unité. Saint Paul en a relevé surtout l'aspect grandiose, cosmique — *afin que Dieu soit tout en tous* (1 Cor., 15, 28). Mais cette unité n'est pas seulement celle d'un édifice, d'un corps organisé et vivant; elle est aussi celle d'une intimité d'amour, d'une entrée dans la communion du bonheur de Dieu. La manifestation à la fois éclatante et intime, cette gloire que le Fils a reçue du Père, se communique à nous — devenus enfants de Dieu — et c'est la vie divine reçue dans le Christ, vécue et manifestée, qui crée l'unité. *La gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un. Moi en eux et toi en moi : afin qu'ils soient achevés dans l'unité* (Jn, 17, 22-23). Terme, plénitude d'unité — *consummati in unum* — c'est bien à cela que tend l'amour éternel du Père, manifesté dans le Fils, accompli par l'Esprit qui habite en nous et achève l'œuvre du Fils.

fr. Jean-Marie Hum, O. P.

LES SEPT PAROLES DE JÉSUS EN CROIX

Nous insistons beaucoup sur les souffrances physiques du Christ, dans les récits de la Passion que nous faisons, nous recherchons avidement les détails de la Crucifixion, les précisions inédites sur « la Passion corporelle de Jésus[1] », mais donnons-nous la place qui convient aux paroles mêmes de Jésus, celles que les Évangiles nous rapportent avec une telle netteté et que la tradition a toujours vénérées, les sept Paroles de Jésus en Croix[2]? Le Chemin de Croix, tel qu'il est codifié actuellement, n'a pas évité cette disproportion malheureuse entre les détails matériels, parfois simplement légendaires, et les paroles réelles et importantes de Jésus. Pourtant les sept Paroles sont en toutes lettres dans l'Évangile; et pourtant elles produisent en nous beaucoup plus qu'une compassion sentimentale pour une souffrance humaine, elles apportent « un flambeau pour nos pas et une lumière pour nos sentiers », elles sont une source très pure d'esprit évangélique et de foi éclairée. Rien de mieux que la méditation sincère et profonde de ces sept Paroles pour nous faire pénétrer dans le Mystère de la Croix. A condition, bien entendu, que nous ne nous contentions pas d'écouter ces paroles, même avec vénération, comme on écoute les réponses de Jeanne d'Arc pendant son procès, en admirant ses vertus étonnantes; à condition que nous ne nous contentions pas de les lire avec la dernière minutie possible comme on analyse un texte de loi, mais qu'on les prenne comme un thème de prière et comme un plan de vie; que nous en fassions, ce qu'elles peuvent très bien être, une sorte d'itinéraire spirituel, une sorte de Chemin de la Croix

intérieur qui nous aide à monter au Calvaire, à nous identifier au Christ, à nous plonger dans son mystère. « Et non pas de charpenter la Croix, mais d'y monter. »

Certes, remettons bien ces sept Paroles dans leur contexte historique, revoyons concrètement cette scène du Calvaire, « cette atmosphère de champ de foire », Jésus entouré de badauds et d'indifférents, les manifestations de barbarie et de bestialité. Et, si nous voulons comprendre quelque chose à cette magnificence, pensons qu'au lieu de pousser des gémissements et des cris inarticulés, au lieu de hurlements de douleur et d'indignation, Jésus disait :

Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font (Lc, 23, 34)

Cette première Parole doit nous révéler bien des choses et nous faire pénétrer dans le mystère chrétien. D'abord, elle nous apprend que l'attitude chrétienne consiste à prier, à s'adresser à Dieu en toute circonstance — à prier avec un cœur filial, à l'appeler *Père*, même au moment où sa présence est moins perceptible; ce que Jésus nous a si souvent recommandé, ce qu'il a si souvent fait puisque dans l'Évangile de saint Jean on trouve plus de cinquante fois le nom de Père sur les lèvres de Jésus. *Vous direz : Notre Père* (Mt., 6, 5; 7, 9; 26, 39).

Ensuite et surtout, Jésus nous met en plein dans l'esprit du Royaume; il nous révèle une des lois de l'Esprit diamétralement opposée à la loi de la Chair, une sagesse de Dieu opposée à la sagesse du monde, comme le dit saint Paul (1 Cor., 1, 2; Gal., 5, 17). Car la réaction humaine normale aurait été de s'indigner, d'en appeler à la justice de Dieu au moment où les Juifs incrédules que Jésus avait si souvent avertis et éclairés mettaient le comble à leur ignominie; la réaction « charnelle » aurait été l'imprécation des vieux Juifs : « Seigneur, que je voie la tête de leurs enfants écrasée sur la pierre avant de mourir... » et d'appeler le feu du ciel sur leur tête. *Mais vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut,*

comme dit Jésus (Jn, 8, 23). En bas, c'est la vengeance, le ressentiment, la loi de la jungle, la loi d'airain; en haut, c'est le pardon gratuit, la miséricorde inlassable, et Jésus nous en donne l'exemple le plus saisissant. Que de fois déjà il avait été le témoin déconcertant du pardon inconditionné de Dieu (pour le paralytique de Capharnaüm, la femme adultère...); que de fois il l'avait prêché, en formules si saisissantes; il en avait même fait la condition de notre propre salut (*pardonnez-nous comme nous pardonnons*). Maintenant, au moment le plus tragique de sa vie, il en montre toute la profondeur et toute l'étendue — et s'il avait pu être là, au pied de la Croix, à ce moment, Pierre aurait compris qu'il fallait pardonner, non seulement sept fois, septante fois sept fois, mais jusqu'au bout et au plus fort de l'affront; et il eût trouvé encore plus étonnante et plus paradoxale l'attitude de son Maître.

Mais ne nous contentons pas de nous étonner ou d'admirer; essayons de mettre nos pas sur les traces de Jésus — car il ne suffit pas de regarder Jésus passer, il faut surtout le suivre. Pour cela, soyons décidés à faire un effort de lucidité pour découvrir les infiltrations des rancunes, des ressentiments, des désirs de vengeance dans nos cœurs; voir ce qui s'enracine progressivement en nous et arrive à diriger nos plus importantes décisions; voir nos réactions intimes devant les incompréhensions, les duretés, les malveillances, les injustices, tout ce qui nous attaque, ou attaque notre famille, notre clan, notre religion; chercher à y voir clair courageusement, et chercher à découvrir toutes ces régions de notre âme, qui ne sont pas encore évangélisées, en faisant bien la part de ce qui est réaction instinctive et inévitable; créer un courant de conscience opposé au courant qui vient d'en bas : Père, je pardonne, c'est-à-dire je veux pardonner quand même, je vous demande la grâce de savoir pardonner... Saint Jérôme nous explique, dans une belle homélie du bréviaire, que le pardon et l'amour des ennemis sont plus faciles qu'on ne croit; qu'il est toujours possible de trouver une place dans son cœur pour vouloir du bien aux autres, tandis qu'il n'est pas possible pour tous les hommes de

garder la virginité ou de distribuer ses biens aux pauvres (12 juillet, troisième nocturne).

Regardons le défilé de ceux qui ont pris au sérieux cette parole de Jésus et l'ont illustrée de leur vie : voilà saint Étienne (Act., 7, 59) et tant de martyrs qui ont prié pour leurs bourreaux; plus près de nous, les paroles de pardon, si bouleversantes, de gens qu'on avait torturés affreusement pendant des mois, les belles paroles d'une Jeanne d'Arc, d'un Thomas More, au moment où ils quittaient leur prison pour être exécutés.

Cette première Parole peut aussi nous faire penser à l'immense bonté de Jésus qui cherche un motif pour fléchir la bonté du Père, pour fonder son pardon, et il n'en trouve qu'un : *car ils ne savent ce qu'ils font.*

Ces mêmes mots, d'ailleurs, qui doivent toujours nous servir à excuser les autres, peuvent nous amener à nous accuser nous-mêmes, à ouvrir les yeux sur la gravité de nos propres fautes : ne sommes-nous pas de ceux qui *ne savent ce qu'ils font* en péchant? Non, nous ne savons pas tout le mal que nous faisons : nous croyons nous débarrasser d'un gêneur, d'un ennemi, et voilà que nous avons piétiné un membre du Christ, un de nos frères; nous voulons nous dérober à un commandement, et nous avons refusé l'Amour qui nous attend, voilà que nous aussi, peut-être, nous avons *crucifié le Seigneur de gloire* : ... Non, nous ne savons pas ce que nous faisons, nous non plus, nous sommes terriblement insconcients, nos yeux ne s'ouvriront qu'à la fin, lorsque nous quitterons ce monde des apparences et que nous passerons des ombres à la réalité[1].

Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis (Lc, 23, 43)

On peut d'abord étudier la psychologie du bon larron;

1. Voir Mt., 5, 38 à 48; 18, 21; Lc, 11, 4; 17, 3; 1 Cor., 2; Gal., 5, 17, 22; Is., 53, 12. — Oraison de la fête de saint Étienne, « ut discamus et inimicos diligere ». — Homélie du 12 juillet.

cet homme qui a ouvert la bouche pour revendiquer en faveur d'un innocent, pour défendre la justice : *Pour nous, c'est la justice... mais lui n'a rien accompli de mal;* ce premier mouvement (qu'est peut-être l'attitude de beaucoup de pécheurs de notre temps) l'amène à prendre parti pour le Christ, et lui mérite peut-être une autre grâce : cet appel à Jésus, cet acte de foi dans sa Royauté : *Seigneur, souviens-toi de moi... dans ton Royaume.* Reconnaissons ce cheminement spirituel; admirons cet amour de la justice, ce sens du péché, cette sorte de repentir, cette humilité, cet appel à Jésus... nous disant qu'un pécheur qui se repent et se tourne vers le Christ est plus près de Dieu qu'un « honnête homme » qui ne voit rien à se reprocher devant Dieu et qui n'est qu'un pharisien; et essayons de mettre dans nos cœurs ces sentiments de pénitence, *peto quod petivit latro pœnitens* (*Adoro te*).

Précisément, Jésus a passé sa vie à récompenser les actes de foi en sa personne, que ce soit celui de sa mère à Cana, ou du soldat romain à Capharnaüm, ou de Pierre qui le reconnaît Fils de Dieu, et qui, sur-le champ, est nommé chef de l'Église. Et Jésus récompensait toujours avec surabondance. Cette fois, celui-là ne demandait qu'une petite faveur, au fond, et bien vaguement, ce qu'on peut demander d'un homme en le quittant, un souvenir... mais Jésus donne la bonne mesure, abondante, débordante; il lui déclare, *Je te le dis — aujourd'hui même — tu seras avec moi — dans le Paradis* et le malheureux est canonisé avant de mourir. « On commence à voir que *les publicains et les femmes de mauvaise vie nous précèdent dans le royaume des cieux* », dit Claudel. Et Bossuet a souvent commenté cette scène. Par exemple dans le sermon sur les souffrances, de 1665 :

> Celui-ci meurt, et il voit Jésus-Christ mourant, et il s'attache à son Sauveur pendant que le monde le quitte et que ses disciples même l'abandonnent. Sa foi fleurit lorsque celle des disciples flétrit. Il proteste la divinité de Jésus-Christ lorsque tout le monde le délaisse... *Hodie, Aujourd'hui*, quelle promptitude, *avec moi* quelle compagnie, *en paradis*, quelle récompense.

Nous adorerons cette bonté infinie qui *ne brise pas le roseau cassé*, qui *n'écrase pas la mèche qui fume encore*, mais qui profite de la seule occasion qui s'offre à lui, de la seule fissure qu'il trouve dans l'ingratitude et la dureté humaines, et qui y pénètre, et qui donne avec magnificence, alors que tout le monde à ses côtés, ou presque, ne pense qu'à l'insulter et à le torturer. *O bone Jesu*[2].

Femme, voilà ton Fils... Voilà ta Mère (Jn, 19, 26)

Il y a plusieurs façons de comprendre ce texte. On peut d'abord s'attacher au sens strict de ces phrases, sans s'occuper du contexte ni du travail des exégètes et des théologiens. On voit alors dans cet épisode un acte de piété filiale, un acte de sollicitude de Jésus envers Marie et envers le disciple bien-aimé, le geste de celui qui, à son lit de mort, confie les siens à quelqu'un de sûr et qui dit : tu t'occuperas d'eux — ou d'elle — quand je n'y serai plus. Nous verrons que cette interprétation n'est pas la plus complète, n'est pas la seule possible, mais qu'elle est vraie, et qu'elle nous ouvre des perspectives suffisamment belles. C'est le sens auquel se sont attachés la plupart des Pères, Chrysostome, Augustin, bien des auteurs modernes et il a suffi à alimenter leur foi. Ainsi, même au comble de la souffrance et du délaissement, Jésus a trouvé le moyen de penser à ceux qu'il aime et de veiller sur eux. Alors que les autres hommes, au moment de l'agonie, appellent leur mère à leur aide, lui, prend soin de la sienne, prend ses dispositions pour qu'elle ait une retraite et un soutien après son départ. Il est donc permis de s'arrêter à cet acte de bonté humaine, de considérer surtout la tendresse humaine du Verbe Incarné. Jésus nous apprend à oublier nos angoisses personnelles pour penser à celles des autres pour *que nous puissions à notre tour consoler les*

2. Voir Lc, 15 à 17. — Troisième antienne des laudes du vendredi saint. — Oraison de la messe du jeudi saint.

autres dans leurs épreuves, comme le recommande saint Paul (2 Cor., I, 4); il nous apprend à nous aimer entre nous à cause de Lui; comme Jean et Marie se sont entr'aidés et aimés parce que Jésus était le principe d'union entre eux. Il nous donne ainsi l'exemple de la plus haute forme d'amitié qui consiste à faire confiance à un ami, à compter sur lui pour un service : Jean prendra soin de sa mère. Et ainsi Jésus consacre et sanctifie l'amour filial et l'amitié. Oui, nous pouvons tirer un grand enseignement de cette Parole.

Mais si juste et si belle que soit cette interprétation, on peut dire qu'elle est minimiste. Il y a sans doute un contenu plus substantiel dans ce texte. « La sollicitude de Jésus pour sa mère n'est peut-être pas le seul, ni même probablement le principal motif des paroles adressées à Marie. » Il se pourrait que Jean, le disciple que Jésus aimait, représentât tous les disciples de Jésus. *Femme, voici ton Fils* signifierait que Marie peut et doit étendre sa maternité à l'universalité des fidèles, que chacun de nous a le droit de revendiquer pour lui le titre de fils de Marie, et ce texte attribuerait à la Mère de Jésus « une sorte de génération spirituelle dans la souffrance à l'égard de tous les disciples du Christ ».

Cette interprétation a été entrevue par Origène, mais elle a surtout été une intuition de la piété mariale chez les auteurs spirituels, au XVII[e] siècle, par exemple chez Bossuet, dans beaucoup de ses sermons sur la Vierge. Ainsi il fait dire à Jésus :

> O femme affligée... cette même affection maternelle qui se réveille si vivement en votre âme pour moi, ayez-la pour Jean, mon disciple et mon bien-aimé; ayez-la pour tous mes fidèles que je vous recommande en sa personne, parce qu'ils sont tous mes disciples et mes bien-aimés... Femme qui souffrez avec moi, soyez aussi féconde avec moi; soyez Mère de ceux que j'engendre par mon sang et par mes blessures...

Cette belle doctrine avait pourtant le tort de se présenter comme une interprétation un peu arbitraire, une accommodation. Les exégètes, comme le P. Lagrange, reconnaissaient

que la maternité spirituelle et universelle de Marie n'était pas directement et strictement révélée dans ce texte, mais que, cette vérité étant établie théoriquement par ailleurs, il était légitime de l'exprimer à l'aide des paroles de Jésus. Mais une récente étude du P. Braun, dans la *Revue thomiste*, montre qu'on avait minimisé ce texte, qu'on n'en avait pas tiré le contenu exact. S'appuyant sur une analyse très scientifique de l'ensemble de l'Évangile de saint Jean, notamment sur l'atmosphère dans laquelle baigne le récit de la crucifixion, qui donne à toutes les paroles de Jésus une valeur prophétique et messianique (*après cela, sachant que tout avait été accompli*), le P. Braun n'a pas de mal à nous convaincre qu'il ne suffit pas de prendre les paroles de Jésus dans un sens empirique et matériel, mais qu'il faut les prendre avec tout leur contenu biblique et johannique; que l'expression *disciple que Jésus aimait* sert à personnifier une classe d'hommes; que Marie est cette femme dont il est parlé dans l'Apocalypse et dans la Genèse (3, 15), la nouvelle Ève qui se caractérise par une double postérité, qui est à la fois la Mère du Christ et la Mère de tous les hommes; que les paroles de Jésus ne sont pas une simple recommandation ou une simple déclaration d'un fait, mais qu'elles sont, comme beaucoup d'autres paroles de cet Évangile, « paroles de puissance chargées d'une efficacité divine », paroles du Verbe créateur. C'est seulement quand on a suivi cette analyse qu'on peut affirmer que Jésus a donné sa mère à tous ses disciples présents et futurs.

Quelle que soit l'interprétation vers laquelle notre formation intellectuelle nous fera pencher, que nous soyons davantage portés à voir la simple tendresse de l'humanité du Sauveur, ou que nous soyons plus sensibles à la toute-puissante grandeur du Verbe incarné, nous devrons toujours adorer ces paroles comme venant du Cœur du Christ, ce cœur qui a *aimé les siens jusqu'à la fin*, qui les a traités *non en serviteurs mais en amis*. Ces trois premières paroles sont des témoignages d'un immense amour : pour ses disciples (une mère), pour sa mère (une postérité), pour son compagnon de souffrance (le ciel) et même pour ses bourreaux (le

pardon du Père). Il donne, lui qui a tout perdu; il donne à chacun selon son besoin, il pense aux autres alors que personne ne pense à lui. Que ferons-nous donc s'il nous dit : *Aimez-vous comme je vous ai aimés*[3] ?

J'ai soif (Jn, 19, 28)

J'entendrai donc cette parole de Jésus comme celle d'un grand blessé, qui a perdu beaucoup de sang, qui a une forte fièvre, qu'on a laissé en plein soleil au milieu du jour, en Orient, et qui fait pitié : il dit : « J'ai soif », tout simplement, avec une grimace. Jésus a connu cette souffrance-là, exactement, et cette fièvre. Car si certains textes de l'Évangile affirment sa divinité de façon indubitable, d'autres textes montrent son humanité, sa pauvre humanité charnelle, de façon bouleversante, et nous pouvons nous attacher à ce cri comme à un de ceux-là. Oui, Jésus a réellement soif, comme il a réellement été fatigué au puits de Jacob, comme il a réellement pleuré sur Jérusalem et sur Lazare, comme il s'est roulé par terre, de peur et de dégoût, hier, à Gethsémani. Oui, je m'attacherai à cette soif charnelle et pitoyable de Jésus.

Je penserai aussi — et ce ne sera pas une association d'idées fantaisiste, ce sera le souci de « ne pas séparer ce que Dieu a uni », de ne pas trahir la réalité — je penserai à la soif de tous les membres souffrants de Jésus, à celle des malades, à celle des pauvres, de tous les pauvres, pour lesquels Jésus a dit : *J'ai eu soif et vous m'avez donné à boire*, et, *quiconque donnera un verre d'eau à cause de moi ne perdra pas sa récompense*. Car la Tête continue d'avoir soif dans ses Membres; littéralement, Jésus continue à demander à boire par la bouche de tous les malheureux. Préoccupons-

3. Jn, 2; Ap., 12. — *Revue thomiste*, 1951, I; *Supplément de La Vie Spirituelle*, février 1952, p. 116. 2 Cor., 1, 4, et 1 Tim., 5, 8 : *Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent dans sa maison, ... il est pire qu'un incroyant* : telle est la leçon que saint Augustin développe à propos de cet épisode.

nous de préparer le « verre d'eau » dont il a fait l'emblème de la charité; soyons prêts à soulager ces altérés, tous ces altérés, car il y a toutes sortes de soifs et les moins visibles ne sont pas les moins torturantes : soif d'affection, soif de sécurité, soif de vérité, soif de justice, soif de Dieu...

Oui, il y a une soif spirituelle dont Jésus a souvent parlé et qu'il est venu étancher; il y a cette eau qu'il feint de demander à la Samaritaine, mais il est venu l'apporter gratuitement à ceux qui ont soif (Apoc., 21, 6; 22, 17) pour qu'elle donne la vie éternelle et qu'elle coule de notre sein en source d'eau vive (Jn, 4, 7); il y a cette vision bienheureuse de la gloire de Jésus à laquelle nous aspirons, dit l'*Adoro te* (*Oro fiat illud quod tam sitio*). A nous d'avoir soif, à nous de dire à notre tour : *Donne-moi à boire*, j'ai soif. *Dans une terre altérée et aride... mon âme a soif du Dieu vivant. Oro fiat illud quod tam sitio, Visu sim beatus tuae gloriae*[4].

Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? (Mc, 15, 35)

Prenons cette parole à la lettre, comme un cri d'angoisse, l'expression de la souffrance morale après celle de la souffrance physique. Certes, nous verrons qu'il y a une autre interprétation possible, là encore. Mais celle-ci est légitime, adoptée par tant d'auteurs spirituels et par les exégètes, par Guardini et par le P. Lagrange. « Seul, dans ce face à face terrible que chacun de nous connaîtra un jour, le jour venu, Jésus semble n'être plus qu'un homme que l'angoisse broie. »

Jusqu'ici, certes, il avait subi bien des abandons, depuis le début jusqu'à la fin, *les siens ne l'ont pas reçu*; saint Jean

4. Voir Jn, 4, 4, 15; 17, 38; 19, 28; Ap., 8, 6; 21, 6; 22, 17; Is., 45; 2 Sam. 23, 13; impropères du vendredi saint : « Ego te potavi aqua salutis de petra — et tu me potasti felle et aceto. »

nous le montre suffisamment. Mais jusqu'ici, le sentiment de la protection paternelle et de l'intimité avec le Père ne l'avait jamais quitté; ce même saint Jean met cinquante fois le nom du Père sur ses lèvres. Même au moment de l'agonie, terrassé par le péché, abandonné de tous, il avait encore pu en appeler à son Père : *Père, s'il est possible...* Ici, ce n'est même plus cela : *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*

Sans doute, cette angoisse de Fils bien-aimé nous choque. Reconnaissons qu'elle est déconcertante, mais elle nous apporte aussi une grande lumière. Elle nous montre que la douleur du Christ ne fut pas feinte, artificielle, mais qu'elle fut vraie, déchirante comme une agonie d'homme et que le Christ a accepté jusqu'au bout les conditions de l'Incarnation. Avant d'aller chercher une autre explication, pensons qu'il y a peut-être eu à ce moment dans l'âme de Jésus un mystère semblable à celui de l'Agonie, c'est-à-dire une séparation entre la partie supérieure de son être qui était dans la béatitude, et les régions inférieures de l'âme qui demandaient grâce, qui étaient abandonnées à la peur, à l'angoisse. « Voici l'instant crucial où l'être prend contact immédiat avec le néant et réalise dans son âme et dans sa chair l'agonie de la destruction. O, mon Dieu, il est donc vrai... ». « C'est Dieu qui, pour notre salut, n'a pas souffert seulement en peinture », dit Claudel

Voilà ce que nous pourrons expliquer à tant d'âmes broyées par la douleur, au bord de la révolte, et qui répondent, quand on leur présente la souffrance de Jésus : « mais il était Dieu, lui ». Certes, il l'était, mais il est aussi parfaitement homme, et l'Évangile nous montre qu'il connaît tout de la condition humaine, qu'il est descendu au fond de la souffrance humaine.

Voilà aussi ce que nous pouvons dire pour apprendre aux âmes le chemin de la prière. Prier n'est pas, comme on le suppose toujours, réfléchir longuement, élaborer des conceptions cohérentes, des imaginations consolantes. Tout ceci peut aider la prière, mais n'est pas la prière. Prier est surtout cet état de dépouillement intérieur, d'appel à Dieu dans la foi, d'attente de Dieu, et le Christ en est le modèle parfait

lorsqu'il prie à l'agonie et sur la Croix. Heureusement que Jésus nous a laissé ces exemples-là, sinon on croirait toujours que la prière est une satisfaction personnelle, qu'elle est réservée aux âmes favorisées de tous les avantages de la nature et de la grâce. C'est ce qu'explique le P. Voillaume dans ses conférences sur la prière : les âmes qui sont dans l'épreuve, l'aridité, l'abattement physique sont toutes prêtes pour la bonne prière, ce qu'il appelle « la prière des pauvres gens », dont le plus bel exemple et la plus belle réalisation est la prière de Jésus en Croix. Les « exercices » de la vie religieuse et toutes les facilités de vie que nous apporte le cloître n'ont d'autre raison d'être que de nous conduire là.

Pensons donc longuement à cette cinquième Parole, restons sur ce mystère pour l'admirer, l'adorer, le pénétrer, le prolonger. Claudel dramatise cet appel de Jésus en rapprochant tous ces versets de Job qui criait d'angoisse et d'épouvante, lui aussi, « cum clamore valido » : *Où est ma force pour que je soutienne? mon corps n'est pas de granit, ma chair n'est pas de bronze...* (lire Job, 6, 11; 2, 3; 9, 2; 31, 23). Un magnifique commentaire de cette prière est constitué par tout l'office du vendredi saint, toutes ces plaintes du juste persécuté que l'on répète pendant des heures. Mais le meilleur commentaire de cette prière et sa plus belle illustration, ne sont-ce pas toutes ces prières d'appel, qui se sont ébauchées dans le cœur de tant d'agonisants, de prisonniers, d'angoissés, que les intéressés eux-mêmes n'ont pas connues, et qui ne paraîtront qu'au jour du Jugement, qui brilleront éternellement comme des diamants, dit Péguy.

Notons encore que si cette interprétation est légitime, il faut éviter celle de Calvin d'après laquelle le Christ aurait pris sur lui, non seulement la conséquence du péché, mais la souillure même, et qu'il aurait connu alors un véritable état de damnation. Une autre interprétation est possible : supposer que Jésus n'a dit ce verset que pour évoquer, et, pour ainsi dire, entonner le psaume 23, faisant ainsi comprendre aux auditeurs qui connaissaient ce psaume que sa souffrance actuelle, souffrance d'un juste persécuté, s'achèverait dans un triomphe et une récompense glorieuse. Ainsi

Jésus aurait prophétisé sa résurrection plutôt qu'exprimé sa souffrance. C'est pour nous le mystère de la sixième Parole [5].

Tout est consommé (Jn. 19, 30)

Quoi qu'il en soit de la Parole précédente, à coup sûr, nous retrouvons maintenant la sérénité du Fils qui vit dans l'intimité du Père.

Lorsqu'il eut pris du vinaigre, il dit : tout est consommé. Il ne dit donc cette parole qu'après avoir bu le vinaigre, c'est-à-dire après avoir réalisé une prophétie, le texte du psaume 69, *ils m'ont abreuvé de vinaigre;* c'est-à-dire pour faire remarquer qu'il avait réalisé une prophétie, et toutes les prophéties : saint Jean a le souci de nous le montrer dans tout son récit de la Passion; les détails qu'il choisit ne sont pas pris au hasard, qu'il s'agisse du partage des vêtements, de l'éponge imbibée de vinaigre, du fait qu'aucun os de la victime n'a été brisé; ils concernent tous la mission messianique de Jésus, ils soulignent l'harmonie des deux Testaments. Jésus a tout accompli. Cette parole de Jésus est donc l'affirmation de sa fidélité. Nous pouvons l'approfondir en relevant tous ces passages de l'Évangile où Jésus se préoccupe d'être aux affaires de son Père (Lc, 2, 49), de faire sa volonté (c'est son souci, sa nourriture; en saint Jean, 10, 34; 6, 38...) d'accomplir les Écritures (en saint Matthieu : « accomplir faut les Écritures », dit le vieux texte), de satisfaire cette volonté pour laquelle il déclare être venu au monde (Héb., 10, 7); nous lirons le chapitre 17 de saint Jean où Jésus, plus longuement que sur la Croix, mais avec la même idée, se rend ce témoignage qu'il a accompli cette volonté avec exactitude : *Je t'ai glorifié sur la terre,* J'AI CONSOMMÉ L'ŒUVRE QUE TU M'AS DONNÉE A FAIRE... *j'ai fait connaître*

5. Jn, 16, 22, 23; Héb., 5, 7 à 10; antiennes des matines du jeudi saint, qui décrivent la psychologie du Christ en croix dans ce sens : « Deus eripe me... libera me... judica causam meam »; introïts et graduels des messes après le dimanche de la Passion; répons de la cinquième leçon du vendredi saint.

ton nom à ceux que tu m'as donnés (surtout versets 1 à 8; 11; 20 à 26); nous mettrons dans la bouche du Christ toutes ces affirmations de fidélité, d'obéissance que nous lisons aux matines des jours saints : *Christus factus est obediens...* et surtout ce psaume 118 qui convient si bien à celui qui a *marché dans la loi du Seigneur, qui a observé toutes ses ordonnances, qui a gardé ses paroles au milieu des pires embûches...*

Pour mieux comprendre ce mystère de fidélité, nous essayerons de regarder notre vie, et de nous en servir comme d'un repoussoir, de voir ce qui a été manqué, oublié, abandonné dans chaque étape de notre vie, tous ces appels du Christ qui n'ont pas été entendus, toutes ces lumières de l'Esprit qui n'ont pas été regardées, toutes les fois que nous avons cherché autre chose que la volonté du Père, que nous avons laissé les autres s'écarter du plan divin... « De combien il s'en faut que votre volonté soit faite... » dit Péguy dans une belle méditation. Qui dira, à son lit de mort, s'il a le sens des exigences de la vie chrétienne et de la charité, qui dira qu'il a *tout accompli* ?

Nous penserons alors d'abord que c'est son obéissance qui nous sauve. Oui, à sa mort, la victoire sur le mal a été définitive, le salut du monde a été accompli, nous pouvons écouter cette parole de Jésus comme un cri de triomphe, comme l'annonce de notre triomphe, et la rapprocher de cette parole qui lui ressemble : *tout est bien* (Gn., 1), et de cette autre que saint Paul nous rapporte, celle que le Christ dira à la fin des temps, quand il remettra le royaume à son Père : *tout est soumis* (1 Cor., 15, 24).

Mais si le salut est accompli, il nous reste à l'appliquer et cela ne se fera pas sans nous. Jésus attend de nous que nous le suivions. Il ne suffit pas que nous lisions dans un beau texte que le Christ a accompli la loi du Père jusqu'au dernier iota, il ne suffit pas que nous le regardions faire son Chemin de la Croix, bien confortablement installés dans nos habitudes et nos aveuglements; il faut que nous recherchions avec toujours plus de lucidité la volonté du Père, le plan de Dieu, les intentions divines sur nous, nos journées,

nos destinées, nos cités, nos communautés, et que nous nous y attachions, et que nous nous y crucifiions[6].

Père, entre tes mains je remets mon esprit (Jn, 19, 30)

Remarquons encore une fois que Jésus prie, qu'il meurt en priant. Il nous apprend qu'il faut prier jusqu'au bout, dire *Abba, Père*, mettre partout le nom du Père, même là où il n'est pas en toutes lettres, parler au Père tant qu'il nous reste un souffle de vie.

Il faut aussi lui dire que nous sommes *entre ses mains*, c'est-à-dire affirmer notre complète dépendance à son égard (comme l'argile entre les mains du potier, Jér., 18, 6), lui manifester une confiance filiale, nous abandonner à lui, même au plus fort de la souffrance : *quand bien même je marcherais au milieu de la mort, je ne craindrais pas, car vous êtes avec moi.*

C'est aussi une parole de sérénité, de paix, presque triomphale. Claudel compare cette septième Parole au septième Jour — où il se reposa. Elle appartient déjà au mystère de la Résurrection. On pense à la paix des derniers moments chez certains saints, chez ceux qui ont connu les crises les plus affreuses : Jeanne d'Arc, appelant six fois Jésus (et le texte si touchant de la communion de sa messe : *quand même je marcherais à l'ombre de la mort, je ne craindrais pas, quoniam tu mecum es, Domine Jesu*). On pense à l'atmosphère si paisible des matines du samedi saint, qui sont le plus beau développement de cette Parole, au refrain du psaume 62 : *pourquoi te troubles-tu, mon âme, et pourquoi t'agiter en moi? Espère en Dieu, car je le célébrerai encore le salut de ma face et mon Dieu...*

Cette paix que le Christ va nous faire partager ne devra pas être pour nous une paresse, un désistement, un anesthé-

6. Voir Jn, 10, 18; 17; 1 Cor., 15, 24, 28; Ps. 118; lire le sermon de Newman sur les « souffrances morales du Seigneur dans sa Passion ».

sique. Elle sera une confiance de volonté, une paix délibérée, une victoire sur l'accablement et les soubresauts de la sensibilité, qui ne vient qu'après une longue lutte, souvent. Elle sera la certitude d'être entre les bras d'une tendresse infinie, même au milieu de la mort. Elle ne pourra récompenser que ceux qui ont accompli la volonté de Dieu jusqu'au bout (c'est-à-dire qui ont passé par la sixième Parole) et ceux-là auront nécessairement passé par le sacrifice, la lutte douloureuse, celle que rappelle la cinquième Parole. Comme toujours, les mystères sont les uns dans les autres, la paix dans le sacrifice, la gloire dans la douleur, l'amour dans la crainte de Dieu. Dans un sermon pour le jour de l'Annonciation, Bossuet commentait ainsi (ayant interprété la cinquième Parole dans un sens assez pessimiste selon son habitude) :

> Imite cet Homme-Dieu, notre original et notre exemplaire, qui, tout délaissé, tout abandonné, après avoir dit ces mots pour s'en plaindre avec amertume : *Pourquoi me délaissez-vous ?*, se rejette lui-même d'un dernier effort dans les mains qui le repoussent : *Père, entre vos mains, je remets mon esprit.*
>
> Ainsi obstine-toi, chrétien, obstine-toi saintement, quoique délaissé, quoique abandonné, à te rejeter avec confiance entre les mains de ton Dieu : oui, même entre ces mains qui te frappent; oui, même entre ces mains qui te foudroient; oui, même entre ces mains qui te repoussent pour t'attirer davantage... Si ton cœur ne te suffit pas pour faire un tel sacrifice, prends le cœur d'un Dieu incarné, d'un Dieu délaissé, d'un Dieu accablé, et de toute la force de ce cœur divin, perds-toi dans l'abîme du saint Amour. Ha! cette porte, c'est ton salut, et cette mort, c'est ta vie.

Nous essaierons d'avoir quelques-unes de ces pensées présentes à notre esprit lorsque nous dirons l'*In manus* des complies. Il faudrait que par cette simple formule nous sachions, chaque soir, résoudre tous les efforts, toutes les angoisses de la journée, comme par un dernier accord, dans un acte de foi en la paternité divine. Il faudrait que nous

arrivions, chaque jour un peu mieux, à reproduire le mystère de l'adhésion intime du Fils bien-aimé à la volonté de son Père[7].

Nous aurons aussi une grande dévotion pour le silence de Jésus. Car, enfin, son agonie a duré trois heures, et nous n'avons recueilli de lui que quelques paroles — sept paroles qui mises bout à bout n'occuperaient pas l'espace d'une minute. Donc Jésus a peu parlé et gardé un long silence. Nous penserons que ces quelques paroles ne sont que la manifestation extérieure de quelque chose de plus profond et de plus précieux que toutes les paroles : ce que nous pouvons appeler l'oraison de Jésus, le dialogue intérieur avec son Père, ses sentiments profonds de souffrance, de prière, d'abandon — que nous adorerons en silence et que nous partagerons.

On meurt comme on a vécu (car on peut envisager la mort d'un homme comme une performance, l'occasion de manifester l'attitude profonde de notre être envers Dieu, envers les hommes, envers les choses). C'est parce que toute sa vie Jésus avait eu à la bouche des paroles de pardon et d'amour que Jésus est mort en prononçant les sept Paroles. Ce fut, si on ose dire, sa suprême réussite, sa plus belle victoire.

Puissions-nous, quand viendra pour nous l'heure inévitable, savoir intercéder pour nos ennemis, songer au sort de ceux que nous aimons, accepter la souffrance, remettre notre esprit entre les mains du Père.

Pour cela, il faut pénétrer dans le mystère de Jésus. Nous le ferons en méditant les sept Paroles — ce qui ne veut pas seulement dire en les écoutant, avec étonnement, en les lisant correctement, en les admirant — mais comme un itinéraire à suivre, comme une route qu'il faut parcourir, comme un mystère dans lequel nous devons nous plonger.

7. Voir ps. 39, 53... : *car il m'a délivré de toute angoisse*; les antiennes du samedi saint : « In pace in idipsum dormiam », « credo videre ». Rom., 8, 35, 39.

Quelles que soient les circonstances extérieures de notre vie, nous devons mettre dans nos cœurs ces sentiments intérieurs qui étaient ceux du Christ et des saints. Mais, pour cela, il faut transformer nos cœurs, nos paroles et nos vies : *nova sint omnia, corda voces et opera.* Il se trouve que ces paroles résument l'ensemble des attitudes chrétiennes vis-à-vis du Père : obéissance et confiance; vis-à-vis de nous-même : sacrifice et acceptation; vis-à-vis du prochain : amour du Père, don de soi, générosité pour les autres. Ces quelques lignes n'avaient pas la prétention d'être une exégèse des sept Paroles mais voulaient nous aider à les pratiquer[8].

Recueillons donc ces sept Paroles, *dévorons-les, faisons-en la joie et l'allégresse de notre cœur*, comme dit Jérémie; et, surtout, qu'elles soient *le flambeau de nos pas et la lumière de notre chemin.*

Méditons-les chaque jour (puisque aussi bien c'est tous les jours que Jésus est en agonie et tous les jours que nous devons porter notre croix). Ayons-les présentes à l'esprit en méditant les mystères douloureux du Rosaire et le Chemin de Croix, et ainsi (selon les expressions des collectes de ce temps) nous « obtiendrons l'heureux effet de sa Passion », nous obtiendrons la grâce de la Résurrection.

J. Delamare, P. S. S.

8. Pour l'étude exégétique des sept Paroles, voir *La Vie Spirituelle*, février 1951, p. 149, et références. — Éléments utiles dans Bossuet, Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 395; Claudel, *Un poète regarde la Croix*, pp. 69, 114, 118, 143, 146; *La Vie Spirituelle*, t. XX, p. 258, mars 1946, février 1951, pp. 165, 166. Les musiciens ont commenté les sept Paroles à leur manière : Schutz, Bach (Passion selon saint Jean), Haydn, Théodore Dubois : Encyclopédie *Le Christ*, pp. 1050 à 1070. Il vient de paraître un livre remarquable de profondeur théologique et de vie contemplative : *Les sept paroles du Christ en croix*, par Ch. Journet, aux éditions du Seuil.

L'AGONIE DE JÉSUS *

LE DÉPART DU CÉNACLE

Au soir du jeudi 6 avril 30 de notre ère[1], à la tombée de la nuit, Jésus, accompagné de ses douze apôtres, s'est rendu en pleine ville de Jérusalem (Mc, 14, 13) sur le mont Sion[2], dans une vaste salle située à l'étage d'une maison amie (Mc, 14, 15; Lc, 22, 12). Dans cette salle, appelée « Cénacle » d'après la traduction latine des Évangiles, il s'est allongé (*anakeimenos*) sur les lits-tables disposés en forme de fer à cheval (Mt., 14, 17 sq. et paral.), pour y manger, selon les rites, l'agneau pascal fraîchement immolé[3] (Lc, 22, 7, 15). Cette manducation terminée (Lc, 22, 20; 1 Cor., 11, 25), il a institué l'Eucharistie (Mc, 14, 22 ss. et paral.; 1 Cor., 11, 23 ss.), puis s'est longuement entretenu avec ses apôtres pour leur faire ses adieux[4] (Jn, 13, 13-17). Ce n'est qu'à une heure tardive de la nuit (Jn, 13, 30) qu'il s'est levé de table pour réciter, avant de sortir, les psaumes tra-

* Mc, 14, 32-42 et paral.; Jn, 18, 1-4, 11.

1. Il est plus généralement admis que Jésus fut crucifié le vendredi 7 avril 30 de notre ère, cf. *Biblica*, 1928, pp. 48 sq., 466 sq.; PRAT, *Jésus-Christ*, t. II, pp. 507-520.

2. Sur l'emplacement du Cénacle, cf. *Dict. Bibl.*, sup., I, pp. 1064 sq.

3. Sur les rites de cette manducation, cf. *La Mishna*, traité *Pesahim*, I à X; voir *Rev. Apol.*, 1er avril 1914, pp. 40 sq.

4. Sur les diverses solutions relatives à la composition du *Discours après la Cène*, cf. Ch. HAURET, *Les adieux du Seigneur*, éd. Gabalda, 1951, pp. 236 sq.

5. Le Hallel comprenait les Psaumes 113 à 118 (T. M.), mais les deux premiers se récitaient avant le repas.

ditionnels de la Pâque, appelés *Hallel* ou psaumes de Louanges [5] (Mc, 14, 26 et paral.).

Escorté de ses apôtres, qu'il achève peut-être d'instruire en cours de route (Mc, 14, 27-31), il se rend à un kilomètre de là, en direction du nord-est, au jardin de Gethsémani (Mc, 14, 26, 32 et paral.; Jn, 18, 1). Il y va sans doute par le chemin le plus facile à suivre en pleine nuit, c'est-à-dire par celui qui passait en haut de l'Ophel, franchissait la porte des Eaux et longeait les remparts à l'est du temple [6]. On ne comprendrait pas qu'il soit descendu par l'escalier récemment découvert [7], dont la pente est si raide, jusqu'à la piscine de Siloé [8], et qu'après avoir franchi la porte de la Fontaine, il ait remonté l'étroite et abrupte vallée du Cédron.

L'arrivée au jardin de Gethsémani

A la hauteur approximative du pont actuel (altitude 685 m.), face à la porte dorée du temple, Jésus traverse aisément le lit pierreux du torrent (lit aujourd'hui cimenté), appelé Cédron, c'est-à-dire noir (Jn, 18, 1), où l'eau ne coule qu'à l'époque des pluies. Puis il avance encore d'une cinquantaine de mètres et parvient au jardin de Gethsémani, dont le nom signifiait plus probablement « pressoir à huile » [9]. Ce jardin placé au pied du mont des Oliviers (Mc, 14, 26 et paral.), à droite du chemin qui gravissait à pic la montagne, était en réalité « un grand bois d'oliviers, clos d'un mur de pierres sèches, (avec), à l'une de ses extrémités, une maison renfermant le moulin à huile » (Vincent-Abel) [10].

6. Ainsi pensaient Buzy, *Mt.*, 349 *a*; Braun, *Jean*, 452, etc.

7. Cf. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, pl. XXVII.

8. Sur une distance de quatre cents mètres à peine, en ligne droite, on passe de sept cent soixante mètres d'altitude (Cénacle) à six cent quarante mètres (Piscine de Siloé).

9. Cf. Dalmann, *Les Itinéraires de Jésus*, p. 421.

10. On sait que les Romains, en 70 après J.-C., abattirent tous les arbres aux environs de Jérusalem. L'emplacement du jardin nous est cependant connu

Les soirs précédents, le Sauveur y avait déjà passé la nuit, en compagnie de ses disciples (Lc, 21, 37; 22, 39; Mc, 11, 19) et de Judas lui-même (Jn, 18, 2). Cela lui avait permis de se rendre au temple de bon matin pour y enseigner la foule (Lc, 21, 38). Cette fois, dès l'entrée, il ne laisse pas tous ses apôtres l'accompagner jusqu'au bout. Mettant à part trois d'entre eux : Pierre, Jacques le Majeur et Jean le bien-aimé (Mc, 14, 33), il demande aux autres de rester là et de s'asseoir pendant qu'il ira prier un peu plus loin (Mc, 14, 32 *b*). Il leur enjoint cependant de prier, eux aussi, pour n'être pas exposés à tomber dans la tentation mauvaise (Lc, 22, 40 *b*). Il leur a dit précédemment, en termes bien nets, que cette tentation serait celle de la fuite (Mc, 14, 27).

Avec les trois qu'il a choisis, et qui, jadis, furent les seuls spectateurs de sa glorieuse transfiguration (Mc, 9, 2 et paral.) et de la résurrection de la fille de Jaïre (Mc, 5, 37), il s'éloigne, sous les oliviers de l'enclos, à la distance *d'un jet de pierre environ* (Lc, 22, 41; Mc, 14, 33 *a*), c'est-à-dire une trentaine de mètres[11]. Il veut que son imminente agonie ait des témoins qui en transmettront le souvenir, des témoins qui soient en même temps capables de supporter sans scandale le spectacle de sa détresse morale et assez intimes pour lui procurer le réconfort de leur présence (Mt., 26, 38, 40).

L'Agonie

Parvenu à l'emplacement qui lui procurait l'isolement souhaité, Jésus n'invite pas ses trois préférés à prendre le sommeil, dont ils ont cependant plus besoin que les soirs précédents (Mc, 14, 40 *b*), après l'exceptionnel repas qu'ils viennent de faire et la longue veillée qui a suivi. Il se met, au contraire, à les entretenir

par une tradition qui remonte au IVe siècle après J.-C., et par la récente découverte d'une église théodosienne, près d'un antique pressoir à huile, cf. *D.B.S.*, III, 636 sq.

11. Cf. *D.B.*, sup. III, 635.

(Mt., 26, 37-38). Mais l'entretien n'a plus la sérénité de celui du Cénacle. C'est qu'en effet l'âme humaine du Sauveur, devant la proximité de sa Passion, vient d'être soudainement reprise du trouble qui, naguère par deux fois, mais de façon fugitive, l'avait déjà visitée (Lc, 12, 50; Jn, 12, 27). Cette fois, le trouble atteint son paroxysme, il est fait de tristesse accablante (*perilupos*), de stupeur affolante (*ekthambos*) et d'angoisse mortelle (*adémonia*) (Mc, 14, 33; Mt., 26, 37). La souffrance morale de Jésus est telle qu'il ne peut s'empêcher de quêter, auprès de ses intimes, le soutien de leur affection vigilante : *Mon âme est triste à en mourir*, leur dit-il, *restez ici et veillez avec moi* (Mt., 26, 39 *a*). Il ne tarde pas à s'écarter un peu (*mikron*) de leur groupe (Mc, 14, 35 *a*) et prend aussitôt, sous leurs yeux, l'attitude de l'adorateur oriental : il se prosterne le visage contre terre (*ibid.*; Mt., 26, 39 *a*). L'intensité de son émotion lui fait invoquer son Père céleste simultanément en araméen et en grec : *Abba-pater*[12] (Mc, 14, 36).

Avec soumission : *Si c'est possible* (Mt., 26, 39), une soumission confiante en la puissance divine : *Père tout t'est possible* (Mc, 14, 36), il laisse sa nature humaine, horrifiée des douleurs qui l'attendent et qu'elle connaît dans leurs détails[13] (cf. Mc, 8, 31; 10, 33 sq.; 14, 27 ss.; Lc, 22, 37; Jn, 16, 20 ss.; etc.), exprimer le désir que « l'heure » de ces douleurs (Mc, 14, 35), c'est-à-dire le moment fixé d'avance pour la Passion (cf. Jn, 10, 18), passe sans l'atteindre et que l'amère souffrance (le calice) de cette Passion lui soit épargnée[14] (Mc, 14, 36).

Mais à peine ce désir de sa nature sensible est-il exprimé qu'il plie sa volonté humaine à celle de son Père : *Cependant que ce*

12. Cf. LAGRANGE, *Marc*, p. 388. Sur l'idée de « Paternité divine » dans l'Évangile, cf. LEPIN, *Jésus-Messie...*, pp. 291 sq.; LEBRETON, *Lumen Christi*, pp. 5 sq., 202 sq.

13. Cette connaissance de Jésus lui venait, disent les théologiens, de sa science infuse, cf. Jn, 18, 4.

14. On retrouve la même métaphore du calice-souffrance dans Mc, 10, 38; cf. Ps. 74, 9; Is., 51, 17 q.; Ez., 23, 31, etc. Notons que le texte évangélique ne mentionne pas d'autre cause à l'agonie que l'appréhension des souffrances de la Passion, cf. *Rev. Apol.*, 1931, pp. 276 sq.

ne soit pas ce que je veux, mais ce que tu veux (qui se réalise)[15] (Mc, 14, 36 *b*).

Son angoisse ne disparaît pas pour autant, elle devient même à ce point intolérable qu'il lui faut être soutenu par un ange[16] (Lc, 22, 43). Sa volonté entre littéralement en lutte (agonie, *ibid.* 44) contre les répulsions de sa nature sensible. Il rend plus instante sa prière du début (*ibid.*), il la répète longuement et l'entremêle de cris et de larmes (Héb., 5, 7). Les gouttes de sueur, qui couvrent son visage et ruissellent jusqu'à terre, ont la grosseur des caillots de sang[17] (Lc, 22, 44 *c*).

Les trois spectateurs de cette scène finissent pas s'assoupir. Ils étaient recrus de fatigue (Mc, 14, 40; Mt., 26, 43) et surtout de chagrin (Lc, 22, 45). Le désarroi de leur Maître les avait accablés.

C'est dans cet état que Jésus les trouve, lorsque, désireux du réconfort de l'amitié, il interrompt un instant sa prière pour revenir auprès d'eux (Lc, 22, 45). S'adressant d'abord à Pierre, qu'il avait particulièrement honoré de sa confiance (Mt., 16, 17 ss.) et qui, tout à l'heure, protestait avec le plus de véhémence de son dévouement total (Mc, 14, 29-31), le Maître lui reproche de n'avoir pas même eu le courage de lui accorder un moment de sollicitude : *Simon tu dors ? Tu n'as pas pu veiller une heure*[18] (Mc, 14, 37). Puis, se tournant vers les autres, il les exhorte tous les trois à ne plus dormir, mais à prier, et cela dans leur propre intérêt, afin que, dans les prochaines sollicitations au mal (Lc, 22, 31 ss.; Mt., 6, 13) : c'est-à-dire à la fuite (Mc, 14, 50) ou au reniement (Mc, 14, 68 ss.), la faiblesse de leur nature sensible (la chair), soutenue par la grâce demandée,

15. Ce passage fut à juste titre opposé à l'hérésie monothéliste.

16. Nous avons ici le même verbe grec « *ophté* = apparut » que dans les passages où il est question d'apparition réelle; cf. Lc, 1, 11; 9, 31; 24, 34.

17. Sur l'authenticité de Lc., 22, 43-44; cf. *D.B.*, sup., II, pp. 1268 sq. Le texte ne dit pas que Jésus a sué des gouttes de sang, mais que sa sueur (son eau) devint « comme » des gouttes de sang. Aussi l'explication que nous donnons fut-elle proposée dès l'antiquité; cf. P. G., CXXIX,, 385. On sait cependant que beaucoup d'auteurs parlent de sueur de sang à propos de ce passage.

18. Le contexte, cf. Mc, 14, 35 et 41, nous demande de ne pas donner ici au mot « heure » son sens chronologique ordinaire.

soit à la hauteur de leurs précédentes résolutions (esprit prompt, Mc, 14, 31 *b*) : *Veillez et priez, afin de ne pas entrer en tentation; l'esprit est prompt, mais la chair est faible* (Mc, 14, 38; cf. Rom., 7, 18; Phil., 2, 12 sq.).

Joignant l'exemple à la parole, Jésus retourne à sa prière, qu'il fait peut-être plus soumise : *Mon Père, si ceci ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite* (Mt., 26, 42).

Mais comme toute personne accablée, qui ne peut tenir en place et qui trouve soulagement dans l'alternative de solitude et de compagnie, il revient à ses amis, les réveille, car ils se sont de nouveau endormis, et ne peut que constater leur confusion devant cette somnolence qu'ils ne savent comment excuser (Mc, 14, 40).

Après une troisième et dernière prière, identique aux précédentes (Mt., 26, 44), qui lui vaut de retrouver son calme, Jésus rejoint définitivement ses amis et leur fait comprendre qu'à présent il n'a plus besoin du soutien de leur veille. *Dormez désormais et reposez-vous*, dit-il, *c'est assez* (de veiller)[19] (Mc, 14, 41 *a*).

Il ne tarde cependant pas à interrompre le sommeil qu'il vient ainsi d'octroyer, car il sait l'imminence de l'instant (l'heure) de son arrestation et de sa tradition *aux pécheurs* (Mc, 14, 41 *b*), c'est-à-dire aux chefs juifs d'abord, puis aux Romains (Mc, 10, 33). *Levez-vous*, dit-il, *allons! Voici que celui qui me livre est tout proche* (Mc, 14, 42). Il connaît l'arrivée de Judas, comme il sait tout ce qui doit encore lui survenir (Jn, 18, 4), il le sait de science infuse, même si, sur la pente qui est face au jardin, il a pu voir dévaler la troupe conduite par le traître. Avec la même sérénité qu'avant l'agonie, il dispose toutes choses. Il veut que la scène de l'arrestation ait, elle aussi, ses témoins et il tient à ce que ces derniers soient en état de s'échapper plus aisément. Mais s'il demande à ses amis de se lever et de se tenir

19. Il y a bien d'autres interprétations de Mc, 14, 41[a]. Signalons simplement celle qui traduit *apeché* par « c'en est fait », et d'après laquelle Jésus dirait à ses amis : « Je vous laisserais volontiers dormir maintenant, mais c'en est fait, le moment de l'arrestation est venu » (cf. HUBY, *Marc*, p. 385). Pour l'opinion de saint Augustin, voir P.L., XXX, 1163.

prêts, il se garde bien de leur révéler le nom du traître. Il désire pouvoir, en effet, adresser au cœur de Judas un ultime appel à la conversion (Mt., 26, 50; Lc, 22, 48).

Le Mystère de l'Agonie

Dans la vie de Jésus tout est mystère, puisqu'il est à la fois Dieu et Homme, mais certaines circonstances de sa vie, et tout particulièrement l'agonie, sont plus mystérieuses encore que les autres.

Ce qui frappe tout d'abord dans la scène de Gethsémani, c'est son côté nettement délibéré, volontaire. Depuis longtemps déjà, depuis toujours même (Hébr., 10, 5 ss.), Jésus savait exactement le sort douloureux qui l'attendait (Mt., 9, 15; 16, 21; 20, 17 ss.; Jn, 9, 9 sq.; 12, 27, ...). Aussi a-t-on dit que toute sa vie fut un martyre. Cependant jusqu'au soir du jeudi saint, sauf à deux moments fugitifs (Lc, 12, 50; Jn, 12, 27), il n'a jamais manifesté d'angoisse devant cette perspective. Bien plus, durant tout le jeudi saint, jusqu'à son entrée dans le jardin de l'agonie, il a gardé sa sérénité coutumière, même lorsqu'au cours du repas d'adieu il évoquait longuement la tragédie du lendemain (Jn, 13-17; Mc, 14, 18 ss. et paral.). Ce n'est qu'une fois dans le jardin, après avoir soigneusement trié ses disciples, et sans que rien de nouveau soit survenu, que son âme est subitement envahie par l'angoisse mortelle, par l'effroi de l'imminente Passion. Puis à l'approche de l'arrestation, alors que le trouble aurait dû, semble-t-il, s'accentuer, l'angoisse cesse tout à coup pour faire place au calme total. On comprend que Pascal ait pu dire : « Jésus souffre dans sa Passion les tourments que lui font les hommes, mais dans l'agonie il souffre des tourments qu'il se donne à lui-même. »

Une telle attitude permet de penser qu'avant de mourir Jésus a délibérément voulu, devant trois témoins mieux préparés et dont il prend même soin de soutenir l'attention, léguer à l'humanité souffrante de tous les temps l'exemple et le mérite de la résignation parfaite, résignation qui, à l'encontre du stoïcisme,

ne tient pas pour un mal la douleur ou les plaintes qu'elle nous tire, résignation qui ne condamne pas non plus la recherche des soutiens amicaux. Il fallait, dira saint Paul, que le Christ devînt semblable à tous ses frères, qu'il éprouvât toutes leurs infirmités pour être un Pontife miséricordieux (Hébr., 2, 17 sq.; 14; 5, 7 ss.). On peut également penser qu'à ce moment Jésus a voulu rendre évidente aux hommes, par son exemple comme par ses paroles, l'efficacité de la prière vigilante pour triompher des plus rudes épreuves (Mc, 14, 38). A la lumière de cette agonie volontaire nous découvrons davantage l'immensité de l'Amour que nous portait Jésus[20].

Ce que l'on vient de dire suffirait déjà bien largement à nous faire comprendre que Jésus, à l'approche des tortures et de la mort, ait paru faire preuve de moins de force d'âme que saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe, saint Laurent et tant d'autres chrétiens, fortifiés par son exemple, ses mérites et ses promesses. Mais on le saisit davantage encore quand on pense que la vie du Christ, la plus riche qui fut jamais, devait, à ce titre et du fait de la science infuse, s'opposer plus vivement que nulle autre à toute diminution prévue[21]. On le saisit surtout si l'on admet, avec l'ensemble de la Tradition, que les angoisses du Sauveur agonisant étaient provoquées non seulement par l'horreur instinctive de la Passion, mais également par la vue des péchés de tous les hommes de tous les temps[22] (cf. Gal., 2, 20), péchés dont il a voulu porter le poids (Is., 53, 4 ss.; 2 Cor., 5, 21) et dont son amour pour son Père, rendu total par la vision béatifique, lui faisait concevoir une insondable tristesse[23]. Certains hérétiques sont même allés jusqu'à dire que Jésus avait alors éprouvé le désespoir des damnés et les tourments de l'enfer, ce qui est franchement incompatible avec sa filiation divine.

20. Les anciens Pères ont beaucoup insisté sur le caractère volontaire de l'Agonie et en ont donné des raisons assez variées, par exemple, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Chrysostome; cf. P.L., XV, 1817; XXVI, 197; P.G., LVIII, 745-746.

21. M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, p. 523.

22. Cf. saint Thomas, *Som. théol.*, III, 46, 6, ad 4um.

23. Cf. Huby, *Marc*, p. 380; Glorieux, *La Vie Spirituelle*, 1929, pp. 601 sq.; *Revue Apol.*, 1931, pp. 276 sq.; Schwalm, *Le Christ*, pp. 261 sq., 319 sq., etc.

Mais précisément, puisque Jésus était Fils de Dieu, et qu'au titre de l'union hypostatique sa nature humaine jouissait sur terre déjà de la vision béatifique et de la joie sans mélange qui en découle, on a quelque peine à concevoir l'angoisse mortelle de son âme au moment de l'agonie. Serait-ce donc, comme l'ont pensé certains (saint Ambroise) que Dieu, tout en maintenant la vision béatifique dans l'âme humaine de Jésus, y aurait un instant suspendu l'effet de cette vision, c'est-à-dire la joie sans mélange ? Ne serait-ce pas plus vraisemblablement que seule la raison inférieure de l'âme humaine, celle dont l'objet propre est les réalités temporelles, se mourait d'angoisse en Jésus, s'affligeait de la Passion comme d'un mal en soi, nuisible à la nature, pendant que la raison supérieure, dont l'objet propre est formé des réalités éternelles, se réjouissait de la Passion comme d'une chose agréable à Dieu, parce qu'ordonnée au salut du genre humain[24] ? « La joie de la béatitude, dit saint Thomas, n'est pas directement opposée à la douleur de la Passion, par la raison que ces deux sentiments ne portent pas sur le même objet. Or rien n'empêche que les contraires ne se trouvent dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport[25]. » Il ne faut pas confondre cette théorie avec celle qui fut condamnée par le pape Innocent XII, en 1699, et qui prétendait que l'âme tout entière du Christ n'avait pas souffert au jardin de l'agonie ou sur la croix[26]. Pour saint Thomas, c'est bien l'âme tout entière du Christ, considérée dans son essence, qui a souffert de la souffrance de ses puissances inférieures et qui a joui simultanément de la vision béatifique de la raison ou puissance supérieure[27].

Plusieurs comparaisons nous éclairent un peu cette mystérieuse conciliation de la tristesse et de la joie dans la même âme humaine du Christ : la comparaison de l'homme qui doit subir une opération et qui, dans toute son âme, s'effraie et se réjouit à la fois de cette opération douloureuse, mais salutaire; la com-

24. Saint Thomas, *ibid.*, III, 46, 7-8; *De veritate*, 26, 9, sol. 7; Synave. *Vie de Jésus*, III, p. 220.

25. Saint Thomas, *Som. théol.*, III, 46, 8, ad 1um.

26. Denzinger, *Ench. Dog.*, éd. 15, nº 1339.

27. Synave, *op. cit.*, III, p. 216.

paraison des âmes qui passent par la nuit des sens, dont parlent les mystiques[28]; la comparaison enfin des âmes du purgatoire telle que nous la donne sainte Catherine de Gênes[29]. Mais il va de soi que ce ne sont là que des comparaisons et que le mystère pour autant n'est pas complètement éclairci, il s'en faut.

JEAN CANTINAT, C. M.

28. Cf. HUBY, *Marc*, pp. 381 sq.; LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, II, pp. 315 sq.

29. *Le Purgatoire*, ch. XIV; cf. PRAT, *Jésus-Christ*, II, p. 327.

AIMER

Le livre du regretté abbé Godin, France, pays de mission ? *était fait pour la France. C'est un cri qu'elle avait besoin d'entendre et que, grâce à Dieu, elle entendit presque partout. Quels sont les jeunes prêtres, les jeunes apôtres, les militants qui n'ont été stimulés par ce réveil prophétique ?*

La France, hélas! n'a pas que des amis, il s'en faut. Et le malheur voulut qu'en passant nos rivages le livre perdît, du moins dans les présentations qu'on en fit ou dans les traductions, son point d'interrogation. La France, « pays de mission », quel thème pour ceux qui, depuis longtemps, dénonçaient les idées et les pratiques du catholicisme français; quelle aubaine pour ceux qui voulaient se donner une justification de ce qu'ils faisaient, jusqu'à présent — ou de ce qu'ils ne faisaient pas !

Il faut donc remercier à cet égard la revue Réalités. *Contre des interprétations aussi tendancieuses et désobligeantes — voire pharisaïques —, elle a eu le mérite de rétablir un certain équilibre dans le jugement que nos « amis » portaient sur nous.*

Pourtant, nous protestons. Ce n'est pas ainsi que l'on juge des chrétiens. Le livre de M. Godin n'était pas fait pour donner une idée statistique du catholicisme français (c'est un appel qu'aucun pays du monde ne peut pas ne pas entendre) et c'est faire erreur que de s'y référer pour un tel jeu. Et l'article de M. Georges Rotvant établit ses statistiques sur des bases qui ne peuvent fournir aucun jugement certain sur la qualité « chrétienne » des Français.

Que l'on m'entende bien : je ne dis pas que cette statistique est sans valeur. A cet égard, je ne peux que renvoyer mes lecteurs à la mise au point que fit récemment M. le chanoine Boulard, lequel montra aussi tout ce qu'on en pouvait tirer de positif. Je dis que ce « Gallup » ne peut donner les conclusions qu'il se proposait d'avancer.

Comment y juge-t-on, en effet, du véritable catholicisme? Quels critères possède-t-on? Quelles normes fondamentales propose-t-on? — Les pâques, les confessions, les maigres du ven-

dredi, les premières communions? Mais tout cela est de l'ordre des moyens, non des réalités que servent ces moyens et qu'il s'agit d'apprécier. Juge-t-on de l'activité et de la valeur d'un homme par le nombre de repas qu'il prend chaque jour? Il y en a qui mangent peu et ont une grande vitalité; il y a d'autres tempéraments, au contraire, dont l'appétit ne semble pas correspondre à la mesure de leur activité apparente. Sans doute, il est toujours mauvais signe que quelqu'un manque totalement d'appétit; spirituellement aussi, et particulièrement vis-à-vis de l'eucharistie. Mais comme il serait dangereux de juger de la valeur intérieure et vraie de chacun par ce « moyen », alors que les rythmes et les conditions de vie, les possibilités, l'éducation, les suppléances spirituelles, sont si différents pour l'un ou pour l'autre!

On propose encore la croyance à l'immortalité de l'âme... Soit. Le chrétien y croit. Mais ce n'est pas ce qu'il y a de plus fondamental, ce qu'il y a de premier dans sa foi, et nos symboles de foi ne s'expriment jamais en ces termes. Il eût mieux valu demander quels sont ceux qui croient en « la résurrection de la chair ».

On interroge enfin sur les « dix commandements ». — Mais n'est-ce pas là une manière très « synagogale » de juger du christianisme? Saint Thomas dit souvent que le chrétien qui se contente d'obéir aux préceptes — fussent-ils les commandements de l'Église —, qui n'est pas mû en son propre cœur par un amour, vit encore sous la Loi et non sous la grâce. Il est sous un régime de synagogue, non d'Église, bien qu'il y soit extérieurement.

Je voudrais citer ici intégralement la très belle réaction de Pierre Herbin publiée en ce mois de janvier dans le Message du Secours catholique.

> ... Nous renseigner sur le maigre du vendredi, l'appartenance à un parti politique, la dévotion à saint Christophe et à saint Antoine de Padoue, c'est tout de même, on en conviendra, d'un intérêt très mineur par rapport à ce qu'il aurait fallu éclairer. Il est tout de même regrettable qu'une enquête, qui prétend nous donner la température du catholicisme en France, n'ait pas posé une seule question sur ce point (de la charité) — qui résume la Loi et les Prophètes — et que le mot même de *charité*, à en juger par les résultats publiés, n'ait pas été prononcé une seule fois.

Car c'est là, en définitive, l'essentiel, la seule chose qui compte — « *sans la charité, je ne suis rien* » — et sur laquelle nous aurions aimé être renseignés : quelle est la quantité, le poids de charité incorporé à la vie des Français et à notre état social actuel ?

Voilà la seule question, la vraie question. Quel est votre « poids » d'amour ? Comment se fait-il qu'elle ait été omise ? Et Pierre Herbin de suggérer quelques-unes des questions-types qui auraient pu être posées :

Vous est-il jamais arrivé de vêtir ceux qui sont nus — jamais — une fois en passant — habituellement ?

Vous est-il arrivé de donner à manger à des gens qui avaient faim — jamais — occasionnellement — habituellement ?

Vous est-il arrivé d'aller visiter ceux qui sont en prison — jamais — une fois — habituellement ?

Et le reste. L'on pourrait interroger, par exemple, sur le nombre des vocations, ce qui mettrait la France en une excellente position, meilleure même, comme on l'a montré, que celle de l'Italie et de l'Espagne, a fortiori *de l'Amérique latine.*

Ne nous y trompons pas, cependant. L'heureux pays où les citoyens en arriveraient à faire ces choses, — vêtir ceux qui sont nus, donner à manger à ceux qui ont faim, visiter ceux qui sont en prison, — assez naturellement, devrait entendre alors d'autres questions. Car le plus beau geste du monde peut être fait lui-même comme un simple rite et il perd alors de sa qualité chrétienne. Même si je donne mon corps aux flammes et que je n'aie pas la charité, je ne suis rien. Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice.

La valeur de notre christianisme résulte du poids de notre charité et de rien d'autre. Aussi n'en pourrons-nous jamais parfaitement juger. Mais s'il est vrai que c'est par les œuvres de l'amour que nous montrons ce que nous sommes, c'est par les œuvres de l'amour aussi, dans la mesure où la charité y est sûrement perceptible, que nous qualifierons le christianisme d'une nation.

APOSTOLUS.

FAUT-IL BRÛLER LE PÈRE RÉGAMEY?

Art Sacré au XXe siècle?... Ce n'est pas diminuer le mérite de ce grand livre que de constater à son sujet qu'il est un point d'arrivée tout autant qu'un point de départ et qu'il n'a connu une maturation si rapide, — l'auteur a abattu cinq cents pages en trois mois! — que parce qu'il a été porté depuis trente ans par un milieu de travail où une tradition théologique exactement définie ne cesse de produire des fruits de liberté. Le rapprochement de l'*Art Sacré au XXe siècle?* et du *Donné révélé et la Théologie*, du P. Ambroise Gardeil, est de ceux qui s'imposent.

> C'est le propre des esprits que guident les soucis de méthode de ne point se buter aux problèmes nouveaux, d'y prendre pied au contraire, pour remonter audacieusement, par eux et en eux, aux principes, et contrôler ainsi, transformer, rejeter peut-être, éclairer toujours, la masse durcie des conclusions reçues où si facilement s'enferme comme dans des idées éternelles l'intelligence commune.
>
> Ainsi ne s'agit-il plus d'une réfutation doctorale, toujours courte par quelque endroit et si vite périmée, mais d'une révision intérieure des notions premières, qu'on voit apparaître, à la racine des problèmes, dans une nouvelle fécondité.

Ces lignes par lesquelles le P. Chenu préfaçait en 1930 la seconde édition du *Donné révélé* caractérisent adéquatement le récent travail de son élève, comme elles caractérisaient le travail de son maître. Les situations intellectuelles auxquelles ont dû faire face les deux livres, à quarante ans de distance, ne sont pas sans présenter de grandes analogies. Délaissant le champ misérablement clos de l'actualité, le directeur de *L'Art Sacré* rappelle à son public d'une manière péremptoire qu'après tout son métier est théologique, et que le moment est venu, si ses contradicteurs osent s'y risquer, de vider la prétendue

« querelle de l'art sacré » sur le terrain où lui-même et ses compagnons de travail n'ont cessé de se placer : celui des principes qui engagent le tout de l'homme et le tout de l'Église. L'art ne fournira donc ici que matière à réflexion théologique sur l'existence chrétienne. C'est un livre d'ecclésiologie dont la problématique est à peine différente de celle de *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*. C'est aussi, c'est d'abord, un grand livre de spiritualité [1].

I

Livre engagé et douloureux, l'*Art Sacré au XX^e^ siècle?* témoigne avant tout de l'existence de son auteur qui me permettra de révéler qu'il opposa la plus vivre répugnance quand on lui proposa, en juillet 1944, de reprendre la direction de la revue *L'Art Sacré*, que la guerre avait interrompue. Le Père savait qu'il y allait de sa tranquillité et qu'il y risquait son honorabilité ecclésiastique. Dix années d'existence harassante ont été la rançon de la décision courageuse qu'il prit alors, sur l'instance de plusieurs de ses amis. Et voici le bilan : « Je m'y suis trop déchiré, j'y ai ravagé des amitiés trop chères » (329) [2]. Je plaindrais le lecteur insensible à la lecture de ce testament qui clôt le livre. Pas plus qu'un autre, le P. Régamey n'avait de goût pour le scandale, la polémique ou la vaine dispute. Mais le moyen, dans un domaine aussi concret que celui de l'art, d'éviter de mettre les points sur les *i*, d'appeler Lisieux Lisieux, et Serraz, Serraz ? Beaucoup à l'heure actuelle risquent d'être hypnotisés par cette *pars destruens* de *L'Art Sacré*. Il faut leur rappeler que le P. Régamey, tout le premier, aurait voulu que son travail fût sans contestation.

« Je croyais, disait Péguy après l'affaire Laudet, que ma procession pourrait se dérouler sans avanie; qu'elle pourrait se dérouler innocemment devant un public innocent... » Le P. Régamey pour terminer son livre, lui aussi, reprend à son compte la plainte de Bernanos : « Hélas, nous voudrions aimer ! » Ce livre douloureux n'est si grand que parce que, jusque dans ses parties les plus critiques, il demeure un livre d'amour. Les esprits vulgaires, seuls, s'y tromperont.

1. « Faut-il vous dire, à vous qui ne l'avez pas plus deviné que les autres, que dans ce livre *atroce*, j'ai mis tout mon *cœur*, toute ma *tendresse*, toute ma *religion*... Il est vrai que j'écrirai le contraire, que je jurerai mes grands dieux que c'est un livre d'*art pur*... » (BAUDELAIRE, *Lettre du 18 février 1866*).

2. Les chiffres entre parenthèses, s'ils ne renvoient pas aux notes des bas de pages, renvoient aux paragraphes du livre, qui sont numérotés de 1 à 330.

« Le drame actuel de l'art sacré », c'est le titre d'un chapitre, et c'est aussi le leit-motiv de tout le livre. Il s'agit d'un drame qui a été vécu personnellement par l'auteur, qui y a engagé sa vie, et qui sera vécu par tous ceux qui pourront accéder au niveau de réflexion et de vision où le P. Régamey veut les entraîner. Ce drame est le suivant. Entre le monde de la création artistique et le monde « catholique », il n'y a plus ni échange ni même communication. Les deux mondes nient l'existence l'un de l'autre. Il y a beau temps que le monde qui crée, le monde de la valeur, n'est pas gêné par l'Église : aux yeux de ce monde, l'Église est morte d'une mort beaucoup plus évidente, sociologiquement, que n'est mort Dieu. Très significative à cet égard est la réflexion de Cassou ici rapportée. De l' « Église », Cassou pense que « toute réaction créatrice est la chose qui lui fait le plus peur et qu'elle a le plus en abomination... ». Elle est « un monde clos qui vit pour lui-même et dont la pensée tourne en rond » (184). Dans la pensée de Cassou, c'est aussi vrai de l'Église catholique que de l' « église » marxiste.

Le monde catholique prétend bien légiférer sur le monde de la création, mais quelles que soient ses prétentions, il est sans prises directes sur ce monde, sans connaissance qualifiée, sans sympathie divinatrice et créatrice, déconcerté par un type de recherches où tout est toujours neuf, individuel, et finalement insolite. Le clérical projette « des catégories morales, politiques ou religieuses sur les expressions plastiques dès qu'elles étonnent » (286) et se satisfait avec ce transfert. La rupture est d'autant plus profonde qu'un des deux partenaires n'en soupçonne pas l'existence.

La partie la plus considérable et sans doute la meilleure, la plus neuve du livre du P. Régamey est consacrée à l'analyse minutieuse, et qui ne semblera interminable qu'à un chrétien satisfait, des causes de cette rupture. L'auteur possède une magnifique santé : n'étant pas de ceux qui chaque matin s'interrogent pour savoir s'ils choisissent entre l'apostasie et l'aphasie, il a pris le parti de parler et d'écrire inlassablement, dans la vérité, *opportune*, *importune*, et, dans cette exubérance verbale qui paraîtra à certains redoutable, je vois avant tout le témoignage du magnifique équilibre mental et religieux d'un homme qui aime assez l'Église pour la servir en fils, et non pas en esclave, et qui aux cancans, aux « points de vue », aux « comptes rendus », aux opinions, aux « doctrines » (ces opinions systématiques) oppose cinq cents pages, non de boutades inspirées, mais de

raisons. C'est d'une magnanimité peu commune. Le livre est de ceux qu'on ne pourra plus ignorer. Il faut désormais le lire, lui donner ou lui refuser son adhésion, mais c'est maintenant au contradicteur de fournir ses raisons.

La querelle de l'art sacré est passée désormais du plan du journalisme à celui d'un discours théologique cohérent. Le club, désormais, de ceux que « l'affaire intéresse » aura certainement beaucoup moins d'adhérents. Le travail utile va pouvoir commencer.

Je ne suivrai pas l'auteur dans les chapitres si beaux où il analyse les conditions de l'acte créateur, où il décrit « cette vie débordante, violente, follement généreuse de l'art moderne ». Je retiendrai seulement l'analyse des causes qui rendent « insupportable » le créateur au monde clérical. Alors qu' « il faut toujours parier pour le génie », — mais le génie est toujours insupportable et intraitable, — alors que toutes les découvertes se font aux frontières, le monde clérical ne cesse de réclamer des artistes « équilibrés », jugés « de bon sens », « modérés », « sagement modernes »[3].

Eh bien, ces artistes, il les a. Et tout se passe comme s'il devait les garder longtemps. Mais les autres, ceux qui ne bénéficient pas de la (grosse) commande ecclésiastique, ceux qui n'acceptent pas de se renoncer eux-mêmes, ceux qu'Apollon a frappés, ils sont rejetés pour toujours au « ghetto » laïque. L'atmosphère ecclésiastique commune est devenue irrespirable au génie. Comme il s'est constitué depuis quatre siècles une pensée universelle, à laquelle le monde catholique n'a donné qu'une tardive et timide adhésion, on a vu naître depuis un siècle une sensibilité universelle qui est à l'heure actuelle radicalement étrangère aux milieux cultivés de l'Église.

Je citerai ici longuement une page du R. P. Couturier, vieille de vingt ans, qui avec la sévérité clinique d'un chirurgien mesurait l'étendue et la gravité de la déchirure.

> ... Doit-on accepter d'un cœur léger que l'Église, ou si l'on veut, les milieux cultivés de l'Église soient demeurés entièrement ignorants d'une

3. M. Daniel-Rops vient de fournir un exemple achevé de cette manière en préfaçant l'ouvrage de M. Ochse, *La nouvelle querelle des images*, Paris, 1953. « Comme il est difficile, dit-il, d'être au clair avec soi-même dans cette question de l'Art sacré qui inquiète tant de bons esprits (*sic*)... quiconque s'efforce à garder la mesure, à formuler un jugement moyen, se voit attaqué simultanément des deux côtés » (pp. 7-8).

longue crise où, de génération en génération, les plus grands artistes remettaient en question les principes fondamentaux des arts ?

Je répondrai d'abord qu'il y a là, en tout cas, un fait nouveau dans l'histoire du catholicisme : que le catholicisme soit demeuré entièrement étranger à des événements artistiques aussi importants, cela ne s'était encore jamais vu. A toutes les grandes époques, l'Église avait été, par son inspiration et par ses commandes, à l'avant-garde des mouvements artistiques. Or voici que depuis une centaine d'années, elle était tout à fait passée à l'arrière-garde...

Il y a donc là un fait nouveau : ce fait est-il grave ? Tout au moins en tant que symptôme, car il est clair que pour le clergé, en particulier, le domaine de l'art reste normalement un domaine d'intérêt secondaire. Je répondrai que oui et je l'expliquerais ainsi.

Je dirai que notre carence dans ce domaine (encore une fois secondaire) est grave, non pas tant parce qu'elle marque l'abandon d'un territoire, un recul de la culture catholique, mais surtout parce qu'elle paraît symptomatique d'un état d'esprit négatif qui est, lui, absolument contraire aux exigences essentielles de la culture et de la pensée catholiques, comme telles. ELLE DONNERAIT AINSI A PENSER QUE, DU FAIT DE CET ÉTAT D'ESPRIT, D'AUTRES CARENCES ONT PU ET DÛ SE PRODUIRE DANS D'AUTRES DOMAINES PLUS IMPORTANTS [4].

Les choses ont marché depuis vingt ans. Mais précisément parce qu'elles ne sont plus aussi désespérées depuis Vence et Audincourt, la conscience qu'on a prise du problème s'est exaspérée et s'exaspérera de plus en plus. Que cette apostasie de la culture et de l'art soit un fait aussi massif que l'apostasie du monde ouvrier, c'est maintenant évident, et de cette nouvelle apostasie, les PP. Régamey et Couturier auront sans doute été les Godin. « L'Église a perdu la classe ouvrière. » Le résultat le plus évident, et sans doute le plus tragique de ce livre, devrait être d'imposer un tel constat. Comme le monde ouvrier, le monde artistique a maintenant le tort d'exister autrement que nos formules catholiques au cours du XIX^e siècle avaient décidé qu'il dût être. Un monde est né sans nous, et, hélas, dans bien des cas, contre nous.

L'étude du P. Régamey apparaît comme une pièce essentielle à verser au dossier de la laïcisation du monde moderne. Et là encore, j'évoquerai à son sujet un autre livre : *France, pays de mission ?* Et qu'on ne croie pas tout résolu le jour peu probable où Picasso deviendrait commandeur de l'ordre de saint Grégoire le Grand.

4. *Art et catholicisme*, Montréal, 1941, pp. 79-80. C'est la reprise d'un article de 1936.

II

Dire d'un prêtre qu'il est un prophète, c'est la manière polie que le monde clérical a trouvée de l'insulter ou tout au moins de le disqualifier. Ne voulant pas de mal au P. Régamey, je dirai donc que si intraitable qu'il soit avec la bêtise, si sévère dans ses jugements, si âpre et si fier dans son ton, *Art Sacré au XX[e] siècle ?* n'apparaît à aucun moment comme le livre d'un prophète, mais comme celui d'un prêtre. L'auteur s'est d'ailleurs expliqué sur la tension nécessaire, dans un mouvement apostolique, entre l'élément prophétique et l'élément pastoral, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, et qui apporte une contribution importante au travail du R. P. Congar sur le même sujet[5] :

> Dès qu'il est question du commerce de l'homme avec Dieu, les prophètes ont au chapitre voix plus décisive que les fonctionnaires. Le tout est que ce soient d'authentiques prophètes, et ici les difficultés commencent. Même si un mouvement prophétique est sérieux dans son principe, il lui reste à l'être dans le développement de toute une vie, de toute une œuvre d'artiste, dans son insertion fraternelle parmi les aspirations, authentiques elles aussi, des autres hommes. Le risque d'imposture croît avec le propos de l'authenticité. L'exigence d'absolu demeure bien courte si elle ne s'avise qu'elle est au régime des relations multipliées avec combien d'autres exigences, différentes, de l'absolu ! Alors, transigera-t-elle ? A Dieu ne plaise ! Elle renouvellera, autant qu'elle pourra les soutenir avec sincérité, des tensions multiples entre réalités dont elle ne voit pas la conciliation possible et qu'il lui faut pourtant respecter ensemble. La mystique de l'incarnation se traduit forcément par une multitude de ruptures, pour correspondre aux exigences de la transcendance, et de communions, pour obéir à l'immanence de cette transcendance (60).

Livre d'une intense charité pastorale, ce livre si dur ne sera donc

5. Yves M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950, ch. III : « Prophètes et réformateurs », pp. 196-226. J'utilise ici le mot prophète dans son acception non biblique, telle qu'elle a été précisée par le P. Congar.

Il arrive que le prophète en vienne à craindre sa réputation, et qu'il la répudie expressément. *En ce jour-là tout prophète rougira de sa vision prophétique; ils n'endosseront plus le manteau de poil... mais chacun dira : « Je ne suis pas un prophète! Je suis un paysan...* Zach., 13, 5 (Bible de Jérusalem).

Luther lui-même dira : « *Ich sage nit, dass ich einn prophet sey...* » Cité par K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*, I, p. 382, n. 2, avec les textes parallèles.

ni amer ni irritant. Rien n'est plus éloigné d'un pamphlet anticlérical. Me demandant après plusieurs lectures pourquoi tant de pages si atroces me laissaient le cœur si apaisé, je vois à cette vertu pacifiante du livre trois raisons : c'est le livre d'un théologien, c'est un livre solidaire de toute la pastorale contemporaine, c'est surtout le livre d'un ami de Dieu. Livre humble, fidèle et respectueux.

La littérature prophétique est perpétuellement menacée de se consumer elle-même, si elle ne tourne pas à l'amour, à l'action ou à la prière. G. Marcel a noté que Kierkegaard n'est pas exempt d'un certain ventriloquisme qui rend son personnage, à la longue, grimaçant, et parfois intolérable. Plus près de nous, Péguy, Bernanos, Mounier lui-même n'ont pas toujours complètement échappé à ce danger. Le prophète accuse l'obstacle, il le durcit, il lui confère son existence (au moins littéraire). Mais parce qu'il s'interdit d'entrer lui-même dans la voie des réformes ou des réalisations, parce qu'il faut que le mal existe à l'état pur pour qu'il y assène ses coups, le prophète reste toujours un rhéteur. Et la littérature prophétique n'est après tout qu'une rhétorique qui se veut elle-même conséquente et suffisante [6]. C'est une activité intellectuelle de jeu, gratuite, « ironique » au sens où ce mot était reçu chez les romantiques allemands. Elle risque très vite de devenir une activité de schizophrène. Et de même que rien n'est moins intelligible que l'immédiat, rien n'est plus près de l'onomatopée que l'apostrophe. Rien n'est plus stérile que la constatation, même oratoire, du mal. Au contraire, l'analyse (théologique) du mal, l'attaque (au sens chimique du mot). Elle l'explique, elle le situe, elle le relativise, elle le médiatise : bref, elle compose avec lui et le fait rentrer dans la circulation existentielle du tout. *Art Sacré au XX^e^ siècle ?* est un livre positif parce que, selon le mot barbare, mais si grand, du P. Gardeil, l'essentiel du travail demandé au théologien est de poser des causes, *ponere causas*, et que dans l'ordre de la vitalité de l'Église contemporaine, rien n'est plus utile qu'un discours cohérent sur les possibilités théoriques et pratiques d'une nouvelle période d'activité créatrice. L'efficacité de l'analyse théologique en ce domaine est celle d'un *Discours de la Méthode*, qui

6. C'est là un biais, tout formel il est vrai, que le P. Congar n'a pas considéré dans son étude sur le prophétisme. Il éclaire pourtant souvent un texte « prophétique » en le réduisant à ses proportions, qui sont celles d'un genre littéraire défini. On trouvera là-dessus des indications très suggestives dans E. Norden, *Die antike Kunstprosa*. Leipzig, 1898, I, *Die Form der Deklamationen*, pp. 270-299).

n'invente rien, mais ouvre une route barrée depuis des siècles. Après le livre du P. Régamey, la voie est libre.

Ce livre théologique est aussi un livre pastoral. Dans sa première partie, le P. Régamey se réfère très fréquemment aux travaux du *Centre de Pastorale liturgique.* La reprise de la revue *L'Art Sacré*, en 1945, a été faite, en effet, dans un climat très défini : celui de cette institution. De l'*Art Sacré au XX*e *siècle ?* on peut dire aussi qu'il est un des plus beaux fruits du mouvement liturgique français. C'est là qu'il a trouvé son lieu spirituel, c'est là aussi qu'il trouvera, je l'espère, ses lecteurs (et il les lui faut nombreux). C'est ce carré solide de deux ou trois mille prêtres qui forment à l'heure actuelle la solidité et la qualité du clergé français, et dont la vie commune alimentée par les congrès, les revues, les sessions, les conversations fraternelles constitue un milieu étonnamment réceptif et créateur, c'est cette élite de laïcs, chaque jour mieux informés et plus exigeants, qui fournira au livre du P. Régamey son point d'impact, et qui lui en accusera réception à sa manière, silencieuse, mais étonnamment fraternelle et fervente.

Il est très peu d'actions qui aient été aussi efficaces, aussi secourables au clergé français que celle du P. Régamey depuis dix ans [7]. Aucune n'a tenu un compte plus évident de l'extrême complexité des situations pastorales concrètes que la sienne. A celui qui douterait que le « dominicain » connaisse effectivement les obstacles presque infranchissables auxquels se heurte le « curé » qui a charge d'une communauté paroissiale, je conseillerai de lire le paragraphe 299, qui témoigne d'un beau réalisme pastoral. C'est pour les curés que le P. Régamey a multiplié les cahiers de *L'Art Sacré* vraiment pratiques, qu'il a suscité des sessions d'études, c'est à eux qu'il n'a cessé de prêcher « le sens du possible ». Rien ne fut moins hautain que son action. Beaucoup plus que le réveil des commissions diocésaines d'art sacré, dont celle de Besançon offre un type si accompli, beaucoup plus que la construction d'Assy, de Vence et d'Audincourt, et la restauration ou la sauvegarde intelligente de cent vieilles églises françaises, la fierté de *L'Art Sacré*, c'est l'amitié des prêtres, des « petits » (!) prêtres qui, partout, correspondent et dialoguent avec lui et reconstruisent, dans la patience, la maison de Dieu.

7. Les titres des cahiers et fascicules de *L'Art Sacré* parus depuis 1945 sont à cet égard significatifs : *Reconstruire les églises. — Le plan de l'église et du centre paroissial. — L'éclairage des églises. — L'éducation artistique du clergé. — Le zèle de la maison de Dieu. — L'église, maison du peuple de Dieu. — La décoration des églises*, etc.

Ce qui est en cause, c'est une certaine *qualité d'esprit* qui se trouve chez les saints et chez les simples et qui est à niveau avec le génie. Je vois la conversation (au singulier) d'un humble petit curé de campagne, ignorant, Dieu merci, de tout le « mouvement de l'art moderne », avec un des jeunes maîtres de l'art non figuratif, et comme ça accroche, comme ils se *comprennent, à la façon dont l'un et l'autre comprennent les âmes et comprennent les forêts. C'est de cet ordre-là, ne vous y trompez pas.* Ne cherchez pas autour, dans des considérations sur la peinture. Et je vois la conversation d'un curé, rude ouvrier parmi les ouvriers, avec deux maîtres d'aujourd'hui, et qu'est-ce qui apparaît là encore ? Chaque fois un *monde intérieur* se *reconnaît* de ces prêtres à ces créateurs, de ces créateurs à ces prêtres. Pas besoin de « s'initier à la peinture d'aujourd'hui ». On se reconnaît (235-238).

Ce livre enfin s'adresse aux spirituels. Il est écrit pour eux. Non qu'il transige et qu'il énerve la religion objective au bénéfice d'un nominalisme de l'expérience spirituelle. (Il faut lire la page terrible où l'auteur, respectant le secret de Dieu et de la Sainte Vierge dans le cœur des pèlerins, en vient à parler de la religion de Lourdes) (289). *Haec est vere religio nostra.* Aucune puissance humaine ne nous fera mettre sur le même plan la religion des foules de Lourdes, et la religion du *Te Deum* ou du *Cantique de Moïse.* Mais ce livre montre une fois de plus que, dans le christianisme, tout est finalement joué dans le secret des cœurs, et qu'au fond des terribles querelles qui sont concrétisées par les noms des basiliques de Lourdes, Lisieux et Fourvières, et ceux des églises d'Audincourt et de Vence, c'était finalement la fidélité à l'esprit des béatitudes qui était en jeu. Que la pauvreté, l'humilité, la douceur, l'attention à la misère du monde auraient pu éviter à une chrétienté bouffie les premières, ces églises qui sont des confessions, et que la vraie charité sacerdotale interdirait, devant les secondes, cette suffisance dont Manessier a parlé d'une manière si fière et si inconsolable.

Je crois que le ricanement que l'on entend si souvent chez le spectateur chrétien, et même chez le prêtre, devant une œuvre moderne, est le signe certain qu'à ce moment-là il ne vit pas de la vie du Christ sanctifiant. Le ricanement, le mauvais préjugé, le manque de respect vis-à-vis de ce qui est peut-être le drame le plus profond et le plus douloureux d'un de ses semblables, peut être un des facteurs les plus puissants pour empêcher sa réalisation intérieure et le message évangélique dont il devrait être l'un des artisans. L'art a toujours été un diagnostic et une confession individuelle, et aussi étranges et chaotiques fussent-ils, le chrétien ne devrait pas passer en ennemi ou en faux aveugle devant de tels cris et de telles confidences (291).

Pour reprendre un mot de l'auteur, le fond de la querelle de l'Art Sacré, c'est une certaine qualité de la dilection chrétienne, une certaine qualité d'être. Il s'agit bien de « programme » !

Ce livre, enfin, est une apologie existentielle de la situation qui est faite à la liberté dans l'Église d'aujourd'hui. Certaines de ses conclusions pourraient sembler sévères, mais aucune ne prévaudra contre le fait qu'un tel livre, écrit par un religieux, paraît avec les autorisations nécessaires, et que son existence même rend un magnifique témoignage à l'esprit de liberté qui règne dans l'Église qu'il prétend servir.

Le P. Régamey, qui cite abondamment, et avec combien de raison, Joseph Samson, fait sienne cette remarque du vieux maître de Dijon : « Le christianisme fait passer dans l'art un certain souffle. *Il apporte un certain ton...* » (49).

Au cours de ses analyses, le P. Régamey a plusieurs fois rendu responsable le *ton* clérical d'avoir empoisonné et comme stérilisé l'air où la vie peut encore apparaître. De la phraséologie cléricale, on peut dire essentiellement qu'elle est un « langage débrayé », où les mots sont devenus d'une laxité débilitante. Le livre que vient d'écrire le P. Régamey est écrit sur ce ton libre, sur ce « *certain ton* » que Joseph Samson appelle le ton chrétien. C'est un ton auquel nos oreilles déshabituées ne sont plus guère sensibles. Un homme d'Église parle. Un homme ! et cet homme parle *librement* de la liberté ! Et plus encore que le lot important de vérités qui forme la masse compacte de son gros livre, c'est le ton sur lequel elles sont proférées qui assure l'unité du tout, et fait de sa lecture un cordial sans prix. Et de ce ton, je dirai volontiers ce que le P. Couturier écrivait aux pires moments de l'occupation allemande : « Il suffira toujours de quelques toiles rassemblées sur quatre murs pour maintenir, en quelque lieu des domaines de l'esprit, l'affirmation et le bienfait des libertés conquises. »

III

« Rendre à la charité, pour de bon, son primat dans la vie des communautés chrétiennes transformerait complètement le programme des arts sacrés... » (13) La maîtrise théologique de l'auteur s'est particulièrement affirmée dans la première partie de son livre, « Les exigences et les vœux du sacré », qui constitue une très remarquable mise en place des différents chapitres d'une théologie de la liturgie. Non que tout y soit neuf. L'auteur se réfère constamment aux travaux

des dix dernières années, mais c'est la première fois à notre avis qu'on propose un corps de doctrine aussi organisé et qui tient un compte égal et de la théologie traditionnelle et des problèmes pastoraux, sociologiques et artistiques auxquels celle-ci doit s'ouvrir en ce domaine. Ceux des lecteurs du P. Régamey, qui ont le tempérament théologique, trouveront là un travail si intelligemment, si sévèrement conduit qu'ils en éprouveront une grande délectation intellectuelle. On a beaucoup souligné, depuis quelques années, l'originalité de la théologie « monastique »[8] par rapport à la théologie savante ou dialectique. Mais il est significatif que la première, en un domaine comme celui de l'art sacré avec lequel elle possède pourtant une originelle connaturalité, se trouve démunie devant les « problèmes » qui lui sont posés, et que la seconde retrouve, à cause même de son besoin d'intelligibilité rationnelle, devant un fait aussi massivement imaginatif et rebelle que le fait de l'art en général, et de l'art sacré en particulier, une agilité qui lui permet, en *raison*, de fonder l'*immédiat* et d'en assurer la transcendance. C'est là un cas nouveau de cette loi de fécondité paradoxale que le R. P. Chifflot a déjà signalé à l'occasion de l'intelligibilité biblique et des rapports de l' « économie » à la « théologie », comme l'écrivait l'éminent ethnographe :

> Là est à notre avis, pour notre problème la leçon permanente et éminemment actuelle de saint Thomas. Nous la trouvons précisément dans la confrontation active, en cette pensée, du fait de l'histoire chrétienne et d'une méthode d'organisation rationnelle à laquelle ce fait semble apparemment rebelle[9]...

Les limites de ce compte rendu ne me permettent pas d'examiner en détail l'organisation méthodique de ce traité de liturgie. Je renvoie aux six chapitres, et indique quelques nœuds de réflexion qui m'ont personnellement retenu. Avec le chapitre « L'Église dans la cité » (l'église homogène à la cité, — juste rapport de l'Église et du « monde », — l'Église manifestera que l'Église n'est pas une secte, mais au contraire universelle, — elle exprimera l'appel de la charité, — le problème du luxe pour Dieu), l'auteur pose les premiers jalons d'une sociologie mystique de l'Église qui devrait intéresser les spirituels encore plus que les architectes. C'est un traité de l'architecture

8. Je pense à une remarquable série d'articles de Dom Olivier Rousseau, moine de Chevetogne, parus depuis quelques années dans *Irénikon*, *La Maison-Dieu* et *La Vie Spirituelle*, et qui mériteraient d'être réunis en volume.
9. T.-G. Chifflot, *Saint Thomas d'Aquin n'a-t-il rien à nous dire ?* dans *La Vie Intellectuelle*, juillet 1951, p. 17.

chrétienne dans ses rapports avec les vertus théologales. « L'esprit de l'Évangile nous obligera à réviser l'idée que nous nous faisons par habitude d'une église, de son élévation, de sa masse, de son aspect, de son ornementation. Une telle idée n'est plus en général qu'une imagination compensatrice exagérée par le dépit d'une situation perdue » (7). Me semble également d'une très grande conséquence la substitution proposée aux donateurs et aux architectes d'un idéal de *fonction* de l'église à un idéal d'*aspect*. Que les prêtres, que les chrétiens sachent d'abord eux-mêmes ce que c'est que le mystère de l'Église, ils auront une idée juste de ce que doit être *une* église. S'ils le savent, ils le feront bien comprendre à l'architecte. Là encore une ecclésiologie vivante est la condition la plus évidente d'un renouveau de l'architecture sacrée. Dans cet ordre, plus qu'ailleurs, on n'aura jamais le beau *contre* ou simplement *en dehors* du vrai (15).

Je crois que le P. Régamey n'a pas poussé assez loin sa réflexion sur « le sens actuel du sacré ». L'apport moderne est énorme et déconcertant. Mais je pense que le cocktail fait depuis dix ans à ce sujet avec l'art nègre, l'ethnographie, Picasso, Mircea Eliade, la psychanalyse, les intuitions pénétrantes, mais souvent unilatérales du P. Doncoeur, et les débris fameux du *collège de sociologie sacrée* (MM. Monnerot, Caillois, Bataille), même si on les assaisonne de quelques références à R. Otto, trompe étrangement la soif du chercheur sérieux. Je demeure persuadé qu'on ne fera maintenant avancer ce problème que par référence à l'histoire des institutions chrétiennes, à l'étude du Droit canon, et à une théologie du *Pentateuque* (spécialement du *Lévitique*), telle qu'on peut songer à l'établir à partir des introductions à ces livres parues dans la *Bible de Jérusalem*.

Ceux qui se sont consacrés à la sainte cause de la liturgie liront avec joie le chapitre : « La liturgie, art majeur pour les arts sacrés. » Les grandes catégories qui permettent l'étude de l'acte liturgique sont toutes marquées là, mais elles se résument toutes en celle que R. Guardini appelle *la signification épiphanique de la Liturgie* [10]. La liturgie, c'est une théologie *existentielle* (comme l'a écrit le premier Dom Clément Lialine) ou une théologie *détendue* (l'expression charmante et révélatrice est du P. Roguet). Ceux qui croient effectivement (et non pas administrativement) à la liturgie, se reconnaissent dans l'Église,

10. Wagner-Zähringer *Eucharistie feier am Sonntag*. Trèves, 1951. L'article de Guardini est intitulé : *Die Liturgie und die geistige Situation unserer Zeit*, pp. 55-81.

entre tous, à ce signe : qu'ils croient que, selon le mot de Boulgakov, le ciel est vraiment sur la terre, et que dans le mystère de la célébration cultuelle, *le dieu est là*. C'est à ce carrefour qu'il faut établir les réflexions sur l'idée de jeu telle que R. Guardini après M. Scheler l'a introduite dans *L'esprit de la liturgie*, et que le P. Hugo Rahner a reprise dans son admirable *Spielende Mensch* [11]. C'est là aussi qu'il faut situer les idées sur la fête, où il est possible de récupérer tant de trésors exhumés par le *collège de sociologie sacrée*, dont j'ai trop médit. C'est là enfin que se retrouveront tous les chrétiens que préoccupe l'établissement d'une « critique de l'imagination pure » à laquelle l'ouvrage du P. Régamey vient d'apporter une contribution si extraordinairement riche.

« *Chère imagination, ce que j'aime surtout en toi, c'est que tu ne pardonnes pas* [12]. »

PIE DUPLOYÉ, O. P.

11. Einsiedeln, 1952.
12. A. BRETON, *Les manifestes du surréalisme*, Paris, 1946, p. 15.

LA VIE RELIGIEUSE AUX PAYS-BAS

Le premier Congrès national des Congrégations féminines de vie active (4-6 juin 1952)

La situation.

Les multiples problèmes que posent aux congrégations féminines, d'un côté l'évolution de leur activité professionnelle et des relations sociales qu'elle comporte, de l'autre l'évolution rapide de la spiritualité de l'Église et de la mentalité de la jeune fille moderne, ne se limitent pas au monde latin. De même, le symptôme le plus caractéristique de la crise — la diminution des vocations — n'est pas restreint à la France.

En Hollande, les congrégations féminines de vie active doivent également faire face à ces problèmes et presque toutes voient diminuer leurs vocations. Deux enquêtes menées en 1947 et 1950 montrèrent que, depuis l'année 1941, le nombre des vocations avait baissé jusqu'à la moitié o même au tiers du chiffre des an nées 1934-1940. Plusieurs article de revues et de journaux manifes tèrent alors l'inquiétude que cett diminution inspirait aux person nes responsables dans les Institut religieux et au clergé.

L'organisation du Congrès.

On en était là lorsque — e 1950 — trois prêtres hollandai furent providentiellement invité à des « Rencontres sacerdotales » qui ont lieu à Paris et traiten justement de toutes ces question La connaissance des efforts fait en France leur suggéra de pro poser à l'épiscopat des Pays-Bas l réunion d'un congrès destiné au supérieures générales et provinci les des congrégations feminin hollandaises de vie active.

La lettre approuvant cette initiative, écrite par S. Em. le cardinal de Jong au nom de l'Assemblée de l'épiscopat d'avril 1951, stipula que la plus entière liberté serait assurée aux congressistes d'exprimer leur opinion sur les problèmes traités.

Le Congrès se tint pendant l'octave de la Pentecôte, du 4 au 6 juin 1952, au centre du mouvement de la jeunesse, le château de Bouvigne, près de Breda. On avait invité les supérieures générales et provinciales résidant en Hollande, chacune pouvant se faire accompagner d'une autre religieuse. Il y eut cent quatre-vingts religieuses représentant soixante-sept congrégations (la Hollande compte à peu près mille sept cents couvents de religieuses de vie active, relevant d'une centaine de congrégations diverses dont la majorité est d'origine hollandaise).

Voici quelle fut la méthode de travail adoptée : chaque conférencier avait rédigé et fait polycopier un questionnaire se rapportant au sujet de sa conférence. Il exposait son sujet puis, munies du questionnaire, les congressistes se réunissaient en groupes d'une quinzaine de religieuses appartenant à des congrégations différentes (en ayant soin de ne jamais mettre deux religieuses de la même congrégation dans un même groupe de discussion). Chaque groupe désignait une religieuse chargée de rapporter, au cours de la réunion générale qui suivait la discussion, l'opinion ou les opinions émises par le groupe. Cette méthode, suivie après chaque conférencee, a provoqué un échange de vues remarquablement ouvert et concret. Ces échanges de vues furent encore complétés par des conversations au cours des repas et des promenades dans le splendide parc de Bouvigne.

Les problèmes traités.

Le sujet central de ce premier Congrès était tout indiqué : la crise des vocations.

Dans le discours d'ouverture, M. l'abbé Sanders, qui présidait, indiqua nettement la raison d'être de ce premier Congrès national, son but et les circonstances qui avaient amené sa convocation. Ensuite, le R. P. H. Boelaars, C.ss.R., s'efforça de déterminer la situation actuelle de la vocation religieuse féminine. Cherchant le motif principal pour lequel la vocation à la vie religieuse active trouve moins d'accueil chez les jeunes filles d'aujourd'hui, il crut le trouver dans l'opposition qui sépare leur mentalité aussi bien que la mentalité de leur milieu familial et social, de la mentalité qui règne dans la plupart des congrégations religieuses. Le plus grand nombre de celles-ci, ayant été fondées dans la première moitié du XIX^{e} siècle, restent marquées dans leur vie spirituelle, ascétique et sociale par la mentalité de cette époque, à laquelle manquait un « catholicisme classique », mentalité qui les maintient dans un cadre dépourvu de la souplesse exigée pour s'adapter aux situations nouvelles. Se basant sur les congrès de Rome (congrès des religieux de 1950, congrès des religieuses hospitalières de 1950 également, congrès

des religieuses enseignantes de 1951), le conférencier essaya d'indiquer quelques directives capables d'orienter vers un « renouveau adapté » dans le sens et l'esprit de l'Église.

Dans une conférence profondément théologique, aussi claire que précise, le R. P. Antoine Smeets, O.F.M., traça les grandes lignes de la doctrine concernant la vie religieuse et la vocation. Son exposé des conditions requises pour une véritable vocation révéla un sens aigu de la situation concrète. Le point de vue de la psychologie et de la psychiatrie relatif aux questions d'admission des sujets fut exposé par le R. P. J. Ellerbeck, S.J., avec toute la compétence qu'on lui connaît. La Rde Mère Mariélène, de la congrégation des Sœurs de Charité de Saint-Charles Borromée (maison-mère à Maestricht) nous fit profiter de son expérience de maîtresse de novices d'une congrégation qui est à la fois enseignante et hospitalière. Sa conférence s'intitulait : « Comment aller au-devant des premières difficultés dans le postulat ? » Sa manière limpide de traiter les questions, en serrant de près la réalité et en ne craignant pas de descendre dans les détails, fut très appréciée des congrèssistes.

S. Exc. Mgr Jos. Baeten, évêque de Breda, se fit l'interprète du vif intérêt porté par l'épiscopat tout entier au Congrès et à ses participantes. Il exhorta les religieuses à prendre elles-mêmes en main courageusement les initiatives et les réalisations capables d'amener la solution de leurs problèmes actuels.

Les conclusions.

Des vœux du Congrès notons : — le troisième qui souligne l'importance de la charité à l'intérieur des congrégations et dans les rapports entre les diverses congrégations. — Le quatrième exprime le souhait d'une formation plus profonde, plus large et plus longue de toutes les religieuses. — Le cinquième demande l'organisation d'un cours pour les maîtresses de novices et les supérieures. (Le cours pour les maîtresses de novices sera inauguré en janvier 1953.) — Le sixième porte : « Le Congrès regarde comme très important que les prêtres, tant dans la prédication que dans l'enseignement religieux et la direction, mettent en lumière la valeur de la vie religieuse, et que les prêtres chargés de la direction des religieuses l'estiment comme un ministère de choix. »

H. B.

NOTE. — Le compte rendu du Congrès vient de paraître sous le titre : *Verslag van het congres der actieve vrouwelijke religieuzen, 4-6 juni 1952*, dans un numéro spécial de la revue : *De Kloosterling*, sept. 1952 (pp. 72, fl. 2. —. Administratie van De Kloosterling, Wilhelminaweg 13, *Woerden*, Pays-Bas).

LE TRICENTENAIRE DE L'INSTITUT DE L'ADORATION PERPÉTUELLE ET LA MÈRE MECHTILDE DU SAINT-SACREMENT

En la fête de l'Annonciation 1953, les Bénédictines du Saint-Sacrement célébreront le tricentenaire de leur fondation. Ce rameau florissant du vieux tronc bénédictin — numériquement le plus important en ce qui concerne les moniales — compte environ une soixantaine de maisons s'égrenant depuis la Pologne jusqu'à l'Écosse au nord, et l'Espagne au sud. Ces dernières années il a même débordé le cadre trop restreint de la vieille Europe pour s'établir au Brésil. Cet événement sera l'occasion de rendre hommage à une grande et sainte âme curieusement oubliée et même inconnue du plus grand nombre, celle de la fondatrice, Mère Mechtilde du Saint-Sacrement.

Étrange figure en vérité que celle de cette « Thérèse de l'Ordre bénédictin ». S'imagine-t-on une moniale cloîtrée portant l'habit masculin, et recevant sous ce déguisement les avances et une offre de mariage de la jeune servante de l'auberge où elle cherchait refuge? Cette humble religieuse, dont l'unique désir est de vivre cachée et ignorée du monde, se verra l'amie intime de la reine Anne d'Autriche, la directrice écoutée de nombre de personnes à la Cour, la conseillère recherchée d'autres saintes âmes, un saint Jean Eudes, par exemple. D'une santé plutôt fragile, toute sa vie se passera en d'incessants voyages, en luttes, en butte à l'opposition allant jusqu'à la persécution acharnée, en souffrances physiques et morales auxquelles elle ajoutera par d'effrayantes mortifications. Comblée de grâces élevées par Dieu, elle sera l'objet des attaques visibles du démon, surtout lors de la fondation de l'Adoration perpétuelle. Enfin, vénérée comme une sainte par tout Paris lors de sa mort, elle sera si totalement oubliée qu'après la Révolution il ne restera plus aucune trace de sa dépouille mortelle.

Catherine de Bar naquit à Saint-Dié le dernier jour de l'an 1614. Toute sa jeunesse et une

grande partie de sa vie religieuse s'écoulèrent dans l'atmosphère tourmentée de la guerre : en Lorraine, celle de Trente ans; plus tard à Paris, celle de la Fronde. Ceci est d'une importance capitale en ce qui concerne l'Institut, car ce furent la vue et le souvenir de tant d'églises pillées, d'abbayes incendiées et de monastères détruits, de vases sacrés profanés qui inspirèrent à la Mère Mechtilde le désir passionné de faire acte de réparation envers Dieu si froidement outragé.

Admise parmi les Annonciades de Bruyères à dix-huit ans, elle se vit peu d'années plus tard obligée de fuir son monastère en flammes, incendié par une bande de Suédois. Après une série d'aventures incroyables et de souffrances inouïes, la communauté trouva un refuge chez les bonnes Bénédictines de Rambervillers. D'emblée, la Règle et l'esprit bénédictins captivèrent la jeune moniale qui sollicita et obtint la permission de changer d'Ordre. Mais la guerre vint à nouveau la chasser de son couvent, et finalement, grâce à l'entremise de Monsieur Vincent, elle arriva à Paris.

La Mère Mechtilde professait une dévotion particulière envers le Saint-Sacrement. Hantée par la pensée des innombrables outrages dont il est l'objet, l'idée mûrit en son esprit de fonder un Institut de moniales dévoué spécialement à l'adoration et à la réparation. En 1552, Anne d'Autriche, désirant ardemment ramener la paix en France, autorisa un saint prêtre à faire un vœu en son nom. Le vœu prit la forme d'une promesse d'établir une maison de religieuses consacrées au culte perpétuel de l'adoration réparatrice. A ce moment, le pieux ecclésiastique eut connaissance du projet de la Mère Mechtilde. La reine, mise au courant, approuva, et, le 25 mars 1653, l'Institut de l'Adoration perpétuelle marquait sa fondation par la première exposition solennelle du Saint-Sacrement dans la petite chapelle du couvent parisien.

Suivit la tempête d'oppositions, de tracasseries, de diableries — le mot n'est pas vain — qui marquent de l'authentique signe de la croix toute œuvre vraiment divine. Le petit Institut tint bon, et lorsque la vénérable fondatrice s'éteignit en 1698, il comptait, outre les maisons de France, une à Varsovie, fondée sur le désir de la reine Casimire. En 1705, la veuve de Jean Sobieski, exilée à Rome, fit de nouveau appel aux Filles du Saint-Sacrement. Présentées au Souverain Pontife, les moniales reçurent le plus bienveillant accueil, et le pape Clément XI mettait le comble à ses bontés en faisant un don gracieux à l'Institut du bref approuvant définitivement les constitutions.

Les nombreuses fondations de ces dernières années et l'extension de l'Institut jusque dans le Nouveau Monde prouvent que l'idéal de la Mère Mechtilde, d'une vie cachée de prière et de pénitence, semble répondre à un besoin pressant de rendre à Dieu un peu de l'amour et de l'hommage qui lui sont dus, et dont il est encore plus outrageusement privé de nos jours qu'au XVII[e] siècle.

Sr Mary-Joan, O.S.B.

COURRIER DES LECTEURS

Je viens de recevoir *La Vie Spirituelle* de décembre où j'ai lu votre billet : « Surmenage... » Voici les réflexions qu'a provoquées en moi le deuxième alinéa : « Sept clochers à desservir. » Je ne crois pas au surmenage des curés de campagne en général; j'ai moi-même cinq paroisses (1.400 habitants) et cinq clochers; ce n'est évidemment pas sept; mais enfin... Eh bien ! je vous garantis que je ne suis pas surmené, mais bien plutôt sous-mené. Cela tient peut-être à mon manque de dynamisme, à ma paresse ou à mon inadaptation, peut-être aux trois et encore à d'autres facteurs. Mais sincèrement je ne suis pas surmené : huit heures de catéchisme par semaine, deux réunions d'en-'ants de chœur, neuf messes, trois sermons et un salut, à quoi vien-1ent s'ajouter de temps en temps une réunion de ligue, un salut, un :hapelet, quelques confessions, un enterrement ou un mariage, un baptême, ne suffisent pas à surmener un curé. Sans doute, je n'ai pas le réunions d'hommes, ni de jeunes gens, ni de jeunes filles. Depuis leux ans que je suis là, je n'ai encore pas trouvé le moyen d'accro-her. Mais je le désire et espère y parvenir un jour. Et je ne pense pas ue cela suffira à me surmener. C'était autre chose quand j'étais vi-aire en ville... où je n'étais pas surmené, mais simplement occupé. ci, j'ai évidemment des kilomètres à faire; mais j'ai une auto. Aupara-ant j'allais à moto; auparavant à bicyclette. Même quand je n'avais u'une bicyclette, je ne me suis jamais vu surmené. La grande diffé-ence, c'est qu'en auto, c'est plus confortable et on est plus tenté 'occuper ses loisirs à la promenade. En ce cas, c'est quelquefois l'auto ui est surmenée, mais pas le curé.

Mais peut-être suis-je une exception ? Je ne le crois pas. Car je onnais pas mal de curés de campagne, dans mon secteur et ailleurs : n'en connais pas qui soient surmenés, mais beaucoup au contraire ui se plaignent de n'avoir pas grand'chose à faire et qui s'occupent

comme ils le peuvent... Cela vient-il d'un manque effectif de travail, ou de la paresse des curés, ou de leur scepticisme, ou de leur solitude ? Tout peut se présenter. Mais je pense que le manque effectif de travail est la plus grande raison et puis la solitude qui fait se recroqueviller, se racornir. Quoi qu'il en soit, qu'on ne nous parle plus du surmenage des curés de campagne; qu'on nous parle, si l'on veut, de l'émiettement de leur travail, de l'inhumanité de leur solitude. Mais pas de leur surmenage.

*Notre billet d'*Apostolus *mettait en garde contre le surmenage en général, celui de certains membres du clergé ou de certains militants en particulier, et, à côté de cas dûment constatés, croyait devoir mentionner celui des prêtres ruraux chargés de plusieurs paroisses et de la part de qui on entend si souvent des plaintes à ce sujet. Certaine vertu réside dans le juste milieu, et la mesure en varie sans doute suivant Pierre ou Paul et le potentiel vital qui est en eux. Ce qui surmène Jacques peut laisser Jean tout désœuvré. Affaire souvent d'organisation, d'ordre, de savoir-s'y-prendre... Il est des désœuvrés qui trouvent encore à se surmener. Quoi qu'il en soit,* Apostolus *n'aurait-il fait que provoquer la réaction ci-dessus, il aurait fait œuvre utile. Notre correspondant, curé dans les Ardennes, dispense* Apostolus *d'un billet parallèle au premier et qui eût été intitulé : « Désœuvrement ! » Qu'il y ait là une véritable plaie de certaines vies sacerdotales, et sans doute d'abord chez les prêtres de campagne, on ne le sait, on ne le voit, on ne le sent que trop. Mais sans doute valait-il mieux que cela fût dit par l'un d'eux. Inquiet de ce malheur, autant et plus que de l'autre,* Apostolus *pousse à ce sujet le même cri et la même alarme.*

A TRAVERS LES REVUES

PRIMAT DE LA PERSONNE

Dans son discours de Noël (paru dans la DOCUMENTATION CATHOLIQUE du 11 janvier), S. S. Pie XII a vigoureusement signalé le danger de la dépersonnalisation de l'homme écrasé par l'étatisme moderne :

> De nombreuses lettres qui Nous parviennent révèlent l'affliction de chrétiens bons et sérieux dont la conscience est tourmentée par l'incompréhension rigide d'une société inflexible dans ses mesures, qui se meut selon les calculs, comme une machine, mais écrase sans pitié et passe sur les problèmes qui les touchent personnellement et profondément dans leur vie morale.

Ces menaces ne sont pas seulement hypothétiques :

> En de nombreux pays, l'État moderne est en train de devenir une gigantesque machine administrative. Il étend la main sur presque toute la vie : l'échelle entière des secteurs politique, économique, social, intellectuel, jusqu'à la naissance et à la mort, il veut l'assujettir à son administration. Rien d'étonnant, donc, si dans ce climat de l'impersonnel qui tend à pénétrer et envelopper toute la vie, le sens du bien commun s'émousse dans les consciences des individus et si l'État perd de plus en plus le caractère primordial d'une communauté morale des citoyens.
>
> Ainsi se dévoile l'origine et le point de départ de l'évolution qui jette dans l'angoisse l'homme moderne : sa « dépersonnalisation ». On lui a enlevé dans une large mesure son visage et son nom; dans beaucoup des activités les plus importantes de la vie, il a été réduit à un pur objet de la société, puisque celle-ci, à son tour, est transformée en système impersonnel, en une froide organisation de forces.

Le Souverain Pontife fustige un effort d'organisation qui serait limité à la plus haute productivité :

> On n'échappera jamais à la spirale si l'on continue à compter sur le seul élément de la plus haute productivité. Il ne faut plus considérer les concepts de standard de vie et d'emploi de la main-d'œuvre comme des facteurs purement quantitatifs, mais plutôt comme des valeurs humaines dans le plein sens du mot.

Celui donc qui veut porter secours aux besoins des individus et des peuples ne peut attendre le salut d'un système impersonnel d'hommes et de choses, même fortement développé sous l'aspect technique. Tout plan ou programme doivent s'inspirer du principe que l'homme, comme sujet, gardien et promoteur des valeurs humaines, est au-dessus des choses et au-dessus des applications du progrès technique et qu'il faut avant tout préserver d'une « dépersonnalisation » malsaine les formes fondamentales de l'ordre social que nous avons déjà mentionnées, et les utiliser pour créer et développer les relations humaines. Quand les forces sociales seront ordonnées à ce but, non seulement elles s'acquitteront de leur fonction naturelle, mais elles apporteront une contribution importante au soulagement des nécessités présentes; parce que la mission leur revient de promouvoir a pleine solidarité réciproque des hommes et des peuples.

Ce souci du primat de la personne doit être présent dans les efforts qui sont faits au plan de la solidarité des peuples.

En d'autres termes, la solidarité des peuples exige la cessation des disproportions énormes dans le standard de vie et, corrélativement, dans les investissements et le degré de productivité du travail humain.

Mais on n'obtiendra pas ce résultat moyennant un ordre mécanique. La société humaine n'est pas une machine et l'on ne doit pas la rendre telle, même dans le domaine économique. Au contraire, il faut utiliser incessamment l'apport de la personne humaine et de l'individualité des peuples comme un point d'appui naturel et primordial dont il faudra toujours partir pour tendre à la fin de l'économie publique, c'est-à-dire pour assurer la satisfaction permanente des besoins en biens et services matériels, ordonnés à leur tour à l'élévation du niveau moral, culturel et religieux. Par conséquent, la solidarité et les meilleures proportions de vie et de travail souhaitées devraient se réaliser dans les différentes régions, même relativement grandes, où la nature et le développement historique des peuples intéressés peuvent offrir plus facilement une base commune à cet effet.

Ce souci de la personne doit être présent également dans les secours donnés à la misère : si bien organisés qu'ils puissent être, ces secours laisseront toujours place à la nécessité de relations « personnelles », celles de la charité évangélique :

Enfin, Nous ne pourrions omettre d'observer que la meilleure organisation charitable ne suffirait pas seule à aider les hommes dans la misère. Il faut y adjoindre nécessairement l'action personnelle, pleine de sollicitude, empressée à combler les distances entre le malheureux et le bienfaiteur, et qui s'approche de l'indigent parce qu'il est le frère du Christ et aussi notre frère.

La grande tentation, même pour les croyants, d'une époque qui se dit sociale, dans laquelle — outre l'Église — l'État, les communes et les autres institutions publiques se consacrent à tant de problèmes sociaux, c'est, quand le pauvre frappe à la porte, de le renvoyer simplement à l'œuvre, au bureau, à l'organisation, jugeant qu'on a déjà suffisamment rempli son devoir personnel en collaborant à ces institutions par le paiement d'impôts ou par des dons volontaires.

Sans doute, le besogneux recevra alors votre aide par cette autre voie. Mais, souvent, il compte aussi sur vous-même, au moins sur une parole de bonté et de réconfort de

votre part. Votre charité doit ressembler à celle de Dieu, qui vint en personne porter secours. C'est cela le contenu du message de Bethléem.

Enfin, les bureaux ne peuvent pas toujours accorder leur assistance d'une manière aussi individuelle qu'il serait nécessaire : l'institution charitable a donc besoin, comme auxiliaires indispensables, d'aides volontaires.

Comment ne pas rapprocher de ces textes pontificaux quelques « réflexions sur l'action et sur l'amour », d'Emmanuel Mounier, philosophe et animateur du « personnalisme » (ESPRIT, janvier 1952), dont la vie fut un si bel exemple de cette charité à l'égard des personnes :

Il n'y a que l'amour de Dieu qui ne tolère pas de concurrence égale. Tous ces pauvres bonshommes ridicules : « Jure-moi que tu n'aimes que moi », comme si l'amour que parfois réalisent un homme et une femme n'était pas la réussite de ce que devrait être notre amour pour chaque être.

S'il y a quelque magie divine dans l'Amour, c'est de faire pressentir à chacun, en l'autre, par-dessus les vices de forme, le modèle même que Dieu a voulu reposer dans ce corps, la goutte d'eau inimitable dont il a perlé le bord de cette âme. Il n'est pas faux, il n'est pas mensonger de voir cela.

La réalité du vrai Amour, celui qui est greffé dans l'amitié du Christ, c'est que la volonté de Dieu passe désormais par celui qu'on aime. Et dès lors, le grand accomplissement de l'abandon est cette *humilité avec notre destin.*

Non pas la douleur, mais le partage de la douleur, voilà peut-être le sommet de l'Amour (ce n'est pas la douleur, pour le chrétien, mais son partage avec le Christ, et par lui avec tous les hommes, et plus spécialement avec celui-ci et celui-là, qui importe).

On peut mettre à l'Amour ces diminutifs qui jaillissent de son enfance ou les mots graves qui disent sa grandeur. Quand on est au ras du jardin, on ne voit que deux fleurs jeunes qui se balancent au vent avec les herbes. Mais quand on regarde l'amour au croisement des destins, des destins de ceux qui les entourent, et qu'il a déjà emportés, des heures qui lui sont dictées, de l'*Éternité où est sa vocation* (et qui est d'apprendre jour par jour l'Amour sans partage), où la volonté de Dieu *attend*, attend nos décisions, nos collaborations ou nos refus, ou nos négligences, ou nos aveuglements, quand on sent le cœur noué sur ce point d'univers où l'Amour cherche encore quelque chose avec quoi les gestes peuvent, adroits ou maladroits, tant racheter ou tant gâcher pour eux et d'autres qu'eux-mêmes ! Alors, les yeux deviennent graves...

Et cette remarque, qui rejoint sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sur l'enfance spirituelle :

Sais-tu ce que c'est l'Enfance spirituelle ? C'est tout simplement d'avoir une âme graciée, qui n'a rien fait dans la vie, mais qui a reçu de Dieu le don d'avoir un regard simple tourné vers lui et cette fraîcheur où il doit tant aimer se reposer depuis qu'il n'y a plus que des hommes préoccupés, tendus, rêches de travail et de sérieux. Dieu ne demande pas des gens qui *aient* des vertus, mais des enfants, qu'il puisse prendre comme on soulève un petit enfant, subitement, parce qu'il est léger et qu'il a de grands yeux : après, c'est une autre question qu'il les prenne plus ou moins bas, plus ou moins haut.

L'ÉGLISE, COMMUNAUTÉ DE CHARITÉ

Dans notre livraison de novembre 1952, nous rappelions que l'Église est charité. Dans The American Ecclesiastical Review (décembre 1952), le R. P. Malachi J. Donnely, S.J., se demande pourquoi la charité ne fait pas partie de la liste classique des « notes » de l'Église. Serait-ce un oubli, se demande-t-il ? L'auteur de cet article n'a pas de peine à montrer que la charité fraternelle est la pierre de touche, non seulement du chrétien, mais de l'Église tout entière. Si la charité n'est pas une des « notes » classiques de l'Église, c'est qu'elle est à la base des « notes » d'unité et de catholicité. La charité n'en demeure pas moins une note implicite de l'Église et le P. Donnely en tire des conséquences fort intéressantes pour le comportement des chrétiens et spécialement du prêtre.

Il remarque que le mendiant ou l'ivrogne ou simplement le voisin anonyme d'un wagon s'adresse comme d'instinct au prêtre pour lui confier sa misère :

> Que peut faire un prêtre avec une telle personne ? La première chose à faire est d'être charitable, à l'image du Christ. Comment l'Église du Christ peut-elle proclamer à la face du monde qu'elle est la véritable Église du Christ si ses membres, et en particulier ses prêtres, ne ressemblent pas de quelque manière au fondateur de l'Église, à Jésus-Christ tout amour ? Ceux qui sont en dehors de l'Église commenceront habituellement par l'aimer avant d'être attirés par sa doctrine; cela signifie concrètement qu'ils seront entraînés à aimer chaque catholique, et surtout les prêtres. Car pour ces âmes simples, l'Église vivante, ce sont ces catholiques qu'ils rencontrent. Une fois qu'ils aimeront l'Église en apprenant à aimer les catholiques qu'ils connaissent, et surtout les prêtres, le reste du voyage vers la maison sera bien facile.

Et le P. Donnely fait remarquer avec quel soin le catholique doit parler de ses frères : qu'il donne à ceux du dehors un témoignage de la charité des membres de l'Église les uns pour les autres :

> Tout homme, toute femme est en quête d'amour. Vivre dans une atmosphère d'amour où « ceux qui possèdent » donnent et « ceux qui ne possèdent pas » reçoivent en proportion — qu'il s'agisse de donner et recevoir de l'amour ou les biens matériels nécessaires pour subsister —, est le désir tenace de tout cœur humain. Quand le non-catholique voit — et il le voit sûrement —, que l'Église catholique est toute pénétrée d'amour, il se sent immédiatement attiré vers elle et sent instinctivement qu'une Église qui satisfait complètement le désir inné de tout être humain d'être aimé, de compter pour les autres, est celle de Dieu.
>
> Ce sentiment et la prise de conscience profonde d' « être désiré », d' « appartenir à », d'« être nécessaire » exercent une bien profonde attraction sur le cœur humain. C'est la charité divine, traduite par

un profond, un brûlant amour fraternel qui exerce ce pouvoir d'attraction et est le plus sûr moyen de faire approcher étroitement de l'Église catholique, sinon d'y faire entrer. Car la charité est pour l'Église catholique la marque qu'elle est la véritable Église du Christ.

Et l'article se termine par un commentaire savoureux de la sentence de saint Augustin : « Liberté dans les questions douteuses, charité en toutes choses », qu'il applique aux controverses qui trop souvent déchirent les théologiens.

En regrettant que l'auteur n'ait pas fait l'application de cette vérité aux communautés paroissiales ou conventuelles, nous souscrivons entièrement à sa conclusion :

Ainsi, la charité entendue dans son sens vrai est une note de l'Église. Nous, prêtres, pouvons jouer notre rôle en comprenant que le Corps mystique du Christ, l'Église catholique, se maintient dans cette vertu par la pratique d'une chaude et sympathique charité à l'égard de ceux du dehors, qu'ils soient riches ou pauvres, ignorants ou cultivés et, surtout, en manifestant un véritable esprit de charité mutuelle dans nos discussions intellectuelles et théologiques. En agissant ainsi, nous serons de vrais *instrumenta Christo conjuncta*, dont il se servira pour le plus grand avantage de la restauration dans l'unité d'une chrétienté divisée.

SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX ET LA SAINTE VIERGE

Notre époque porte à la Sainte Vierge un culte qui n'est pas toujours exempt de surenchères sentimentales de mauvais aloi. Dans un article de la REVUE THOMISTE (1952, III), le R. P. M.-J. Nicolas dégage avec beaucoup d'à propos la solide et sobre « mariologie » de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Cette mariologie, qu'au dire de la sainte, un seul sermon lui aurait suffi à exposer si elle avait été prêtre, le P. Nicolas en précise les points essentiels : vie toute ordinaire, dans la foi pure, sans miracles, de petitesse, avec Jésus, dans l'épreuve, imitable.

Le P. Nicolas établit ensuite une liaison entre la voie d'enfance et la dévotion à la Sainte Vierge :

Comme je l'ai dit, Thérèse, en grandissant, voyait moins l'Enfant-Jésus que l'Homme-Dieu dans son achèvement. Mais en même temps que son Dieu s'agrandissait, elle se sentait elle-même devenir plus petite... C'était elle qui devenait enfant. L'enfance spirituelle, thème essentiel de la spiritualité thérésienne, comment ne la mettrait-on pas en rapport avec sa spiritualité mariale ? L'enfance spirituelle n'est-elle pas notre manière de revivre en nous l'enfance de Jésus ? La maternité de Marie à notre égard, extension spirituelle de sa maternité à l'égard de Jésus, se comprend-elle dans la plénitude de son sens pour celui qui ne sent pas à quel point, si grande personne qu'il soit humainement, il reste un enfant dans la vie de la grâce ? Ce vrai spirituel que fut le P. Vayssière unissait d'une manière bien remarquable la spiritualité de sainte

Thérèse et celle de saint Louis-Marie Grignion de Montfort. Il disait : « La perfection de la voie d'enfance dans le plan divin, c'est la vie en Marie. » Et, approfondissant cette pensée : « Plus on est à Marie et à son action, plus on est en voie d'union à Dieu, de *revivre Jésus*. Il faut vous établir spirituellement en Marie comme un enfant dans le sein de sa mère... La voie de fidélité filiale à Marie, croyez-le, c'est la vraie voie, c' « est revivre la vie même de Jésus à Nazareth. » Si riche cependant que puisse être l'idée de l'enfance spirituelle pour l'intelligence de la maternité de grâce, on ne peut dire que sainte Thérèse ait elle-même aperçu si nettement ce lien. Dans les textes majeurs où il s'agit de l'enfance spirituelle, c'est directement et uniquement à la paternité de Dieu qu'elle pense explicitement. Mais il reste qu'une doctrine mariale thérésienne verra avant tout dans la Vierge Marie celle qui, dans l'Église, est la mère, la mère dont ont besoin ces vrais enfants que restent les hommes incorporés à Jésus-Christ. Un mot d'elle, que nous avons cité, le montre bien. *Elle est plus mère que reine.* C'est bien, en effet, sous l'aspect maternel que lui est toujours apparue la Vierge Marie. Cet amour qui résume si bien, nous l'avons vu, toute sa dévotion mariale, est essentiellement un amour d'enfant pour sa mère. Il en est ainsi déjà de son amour pour Dieu. Nous reconnaissons dans la doctrine mariale qui pourrait se dégager du témoignage et des textes de sainte Thérèse de Lisieux, un aspect essentiel de la voie d'enfance. Dieu, avant tout, est Père, et cela commande toute une attitude de dépendance, de confiance, d'humilité. Mais il y a aussi une mère pour l'âme.

L'auteur termine par cette judicieuse conclusion :

Plus qu'une doctrine mariale achevée, nous trouvons dans sainte Thérèse de Lisieux une méthode pour faire comprendre et aimer la Sainte Vierge à tant d'esprits modernes qui n'entreraient pas de plain-pied dans les splendeurs de la grande théologie mariale : cette méthode, nous l'avons assez vu, c'est de consulter avant tout l'Évangile et son propre cœur. Mais, pour Thérèse, c'est le cœur d'une sainte où, de fait, vit et agit la Sainte Vierge. Ce qui fait de ce témoignage une sorte de lieu théologique.

L'ÉGLISE RUSSE.

On sait que depuis la guerre le gouvernement soviétique laisse quelque liberté à l'Église orthodoxe russe. Dans la Revue nouvelle (janvier 1953), Dom Strotmann écrit :

L'Église patriarcale a mis à profit son nouveau statut pour pourvoir au recrutement et à la formation du clergé qui demeurent nettement déficients. Des quatre anciennes académies de théologie, deux subsistent : celle de la Laure Saint-Serge à Zagorsky (près de Moscou) et celle de Saint-Alexandre Nevsky à Léningrad. (Notons que l'étude de la philosophie et de l'histoire sont exclues du programme d'études — sans doute pour ne pas exposer l'étudiant à s'écarter de l'idéologie soviétique.)

D'après le calendrier du Patriarcat pour 1952, environ cinq cents étudiants reçoivent leur formation dans ces deux académies et dans huit séminaires. Une centaine d'entre eux sont ordonnés annuellement, ce qui est de loin insuffisant pour pourvoir les vingt mille paroisses à administrer. Cette pénurie de prêtres oblige les évêques diocésains, qui sont au nombre de soixante-dix, d'ordonner des laïcs pieux qui reçoivent des cours de pastorale pratique et de liturgie dans des maisons de formation spéciales, telles que Vinnitse, Kichinjev, Orel et Minsk. Ajoutons qu'il y a environ quatre-vingt-dix couvents.

Le nombre d'églises qui ont été rendues au culte vers 1944 n'a plus guère augmenté depuis. Moscou, qui compte une population de 5.500.000 âmes, n'en possède qu'une cinquantaine. Le pasteur danois Johansen, qui se rendit à Moscou en mai 1952, y apprit de source officielle qu'on estime à 225.000 le nombre des fidèles qui, dans la capitale, assistent au culte dominical, ce qui représente environ 4 % de la population. Kiev, pour une population de 1.500.000, compte trente et une églises.

La propagande religieuse étant interdite, toute la vie chrétienne se concentre sur la liturgie. Les jeunes gens de moins de dix-huit ans ne peuvent recevoir d'enseignement religieux à l'école où on leur donne une formation fondée sur l'idéologie matérialiste. Par contre, la prédication paraît beaucoup plus répandue que sous l'ancien régime.

Le P. Dumont, dans Économie et Humanisme (novembre-décembre 1952) dessine de main de maître un tableau de la situation actuelle de l'Orthodoxie et résume ainsi son effort doctrinal :

On peut dire que c'est à peu près à partir de zéro que l'Église, profitant des conditions nouvelles que lui faisait l'État, eut à reconstruire ses cadres, à réorganiser son activité. Ce n'est pas le lieu de rappeler ici comment elle y travaille ni avec quel succès. Nous voudrions seulement signaler comme particulièrement caractéristique, à défaut de productions théologiques proprement dites, les directives données par le patriarche Alexis lui-même lors de la réouverture de l'Académie ecclésiastique de Léningrad (correspondant à nos facultés de théologie) le 14 octobre 1946. Le souci manifesté par le prélat est, de toute évidence, de renouer avec la tradition théologique antérieure à la révolution, mais seulement dans ce qu'elle a de plus authentiquement orthodoxe. Il mettait en garde les jeunes candidats au sacerdoce et les futurs professeurs de théologie contre le prestige qu'avait exercé naguère la science allemande, à laquelle, avant 1917, un grand nombre d'étudiants en science ecclésiastique, allaient demander leur formation. Par ce biais s'exerçait une influence incontestable du protestantisme marqué, à cette époque, par le libéralisme doctrinal, voire par le rationalisme. Ce qui fut appelé chez nous la crise « moderniste » sévissait aussi, pour les mêmes raisons générales, dans une grande partie, la plus brillante souvent, de l'élite intellectuelle ecclésiastique. Le savoir théologique s'en trouvait singulièrement animé peut-être, mais ce n'était au profit ni de la spiritualité, ni de l'authenticité de la foi. Dans quelle mesure les directives données par le patriarche ont-elles été écoutées ? Il est naturellement très difficile de le dire. Il n'est pas indifférent de constater, en tout cas, qu'autant qu'il est en lui le pouvoir ecclésiastique oriente toute la vie ecclésiastique dans un sens qui rejoint, bien au delà de la période qui a précédé immédiatement la révolution, une tradition exempte

des infiltrations hétérodoxes qui se sont produites plus tard.

Cet effort est malheureusement associé aux attaques contre le catholicisme romain.

Sur le plan de la théologie morale :

Le principal document auquel nous pouvons nous référer nous est fourni par les sermons du métropolite de Kroutizy, Nicolas. Ici, il n'y a plus trace de polémique contre qui que ce soit. La morale chrétienne la plus traditionnelle et la plus authentique est exposée dans une langue empreinte d'une grande simplicité, accessible à tous, et qui ne manque ni de grandeur ni de charme. On a appelé parfois le métropolite Nicolas le « Chrysostome moderne ». Si l'expression peut paraître exagérée, il n'est pas douteux que sur le plan oratoire nous avons affaire, en lui, à un orateur de grande qualité. Chaque livraison de la *Revue du Patriarcat de Moscou* publie un de ses sermons, dans le but sans doute de permettre au clergé, lecteur de la revue, de s'en inspirer dans sa propre prédication. C'est lui fournir un excellent modèle. La prédication est, on s'en doute, une tâche difficile dans un pays comme l'Union soviétique, où le pouvoir est jaloux de la mission qu'il s'est assignée de former les esprits selon les principes du matérialisme. On n'en admire que davantage la netteté d'une parole qui, sans prendre à parti aucune doctrine opposée, expose cependant sans ambages les principes et les exigences de la foi chrétienne.

Et le P. Dumont conclut :

Il ne faudrait pas croire, cependant, que l'attitude du Patriarche ne rencontre aucune résistance. Liquidées les déviations que l'on appellerait aujourd'hui « progressistes », l'Église patriarcale se heurte à l'opposition de ceux de ses enfants (évêques, prêtres et fidèles) qui continuent de lui faire grief de son attitude de conciliation à l'égard d'un pouvoir qui n'a pas cessé de se dire et de se vouloir profondément athée. Mais cette opposition n'a aucun moyen de s'exprimer publiquement et nous sommes fort peu renseignés, en raison de la nature même des choses, sur l'importance et la consistance que revêt ce que l'on appelle « l'Église des catacombes ». S'il est difficile de faire état de ce fait, il importe cependant de le mentionner dans une esquisse des orientations actuelles de l'Église russe sur l'immense territoire qu'englobent les frontières de l'Union des Républiques socialistes soviétiques. Quant aux fractions de l'Église russe qui se trouvent dans l'émigration, il va de soi que, s'étant trouvées dans des conditions tout autres, elles donneraient lieu, sur le dernier point qui vient de nous occuper, à des considérations sensiblement différentes.

A. P.

LES LIVRES

BIBLE

C. SPICQ, O. P. : *L'Épître aux Hébreux*. I. Introduction. Coll. « Études bibliques ». J. Gabalda, Paris, 1952; 445 pp.

Avec cette Introduction à l'Épître aux Hébreux du P. Spicq (le commentaire doit paraître ultérieurement), la collection des « Études bibliques » s'enrichit d'un ouvrage magistral, fruit de minutieuses recherches et qui fera la joie, non seulement des spécialistes, mais encore de tous les esprits avides d'une culture biblique approfondie. C'est avant tout à faire soupçonner aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* les trésors qui leur sont offerts par le P. Spicq que vise la présente recension.

Le chapitre I définit le but et le caractère de l'Épître : l'auteur exhorte à la fidélité des Juifs convertis frappés d'ostracisme par leurs anciens coreligionnaires et qui, sous le coup de la souffrance, en sont venus à se demander si leur conversion ne fut pas une sottise. Nous sommes donc en présence d'une homélie ou, si l'on veut, d'une plaidoirie d'avocat en faveur de l'économie nouvelle; c'est dire que l'exposé dogmatique est subordonné à la parénèse. Le plan de ce sermon (ch. II) est difficile à apercevoir : le génie sémitique n'a pas notre logique; toutefois, à y regarder de près, on s'aperçoit que le thème central de l'Épître est le Christ prêtre (7-10, 18), thème que préparent les six premiers chapitres et dont l'auteur ne fait en finale (10, 19-12, 29) que tirer les conclusions pratiques.

Très controversée est la question des rapports d'Héb. avec Philon; elle est d'ailleurs la plupart du temps mal posée : ou bien on nie *a priori* toute influence sous prétexte que la doctrine de l'Épître est chrétienne, ou bien au contraire on conclut de ressemblances de mots et d'expressions à une similitude de doctrine. Le P. Spicq étudie ce problème (ch. III) très objectivement, en dehors de toute préoccupation apologétique, et son exposé apporte sur ce point délicat une lumière décisive. Incontestablement l'auteur a subi l'influence de Philon, non seulement en ce qui regarde le vocabulaire et le style, mais même en ce qui touche la pensée : par exemple, l'hymne à la Parole de Dieu d'Héb., 4, 12-13, est parallèle à l'hymne à la Parole créatrice de Philon dans *De Sacrif.*, de part et d'autre encore répartition des hommes en classes diverses selon leur degré de

perfection; de part et d'autre on souligne que les fautes graves pleinement volontaires sont de soi incurables (tel est le sens de Héb., 6, 4 sq.), ce qui n'exclut pas la possibilité du pardon divin; de part et d'autre distinction de deux sacerdoces et de deux sanctuaires s'opposant comme l'image et l'archétype, etc... Cela n'empêche pas l'auteur d'Héb. de demeurer spécifiquement chrétien et de s'opposer à Philon sur des points capitaux : par exemple, le Fils de Dieu incarné (qui peut-être pour cette raison n'est jamais appelé la Parole) n'a rien à voir avec le Logos philonien, et la méthode d'exégèse d'Héb., typologique et christologique, est très différente de l'allégorisme de mauvais goût du philosophe d'Alexandrie.

Mais, plus encore que de Philon, l'Épître est dépendante de la tradition évangélique (ch. IV), et tout d'abord de la tradition synoptique : en particulier Héb. se réfère à l'agonie de Jésus à Gethsémani (cf. 2, 18; 4, 15 : les « tentations » du Christ), à la purification du temple (cf. 9, 23), à la rupture du voile du temple à l'instant de la mort de Jésus, prodige qui à ses yeux symbolise l'accès des croyants à toutes les richesses de la grâce (cf. 6, 19; 9, 3; 10, 20). Mais c'est surtout de la catéchèse johannique que l'auteur est tributaire : son théocentrisme (alors que Paul est christocentrique), son goût pour le symbolisme et l'évocation constante qu'il fait du monde invisible, son insistance sur la participation actuelle des chrétiens aux biens célestes : autant de traits qui l'apparentent aux écrits johanniques, sans compter que le prologue qui ouvre l'Épître fait songer au prologue du quatrième Évangile. Par contre si, pour le fond même de sa christologie et en raison de son herméneutique, l'Épître aux Hébreux mérite d'être appelée paulinienne, elle est, par ailleurs, tellement différente des écrits de Paul qu'il est impossible de la regarder comme son œuvre propre (ch. V). Aussi bien le classement d'Héb. parmi les écrits de l'Apôtre n'est-il qu'une conséquence de sa canonicité : il laisse entier le problème littéraire sur lequel se sont toujours manifestées des hésitations, tant en Orient qu'en Occident (ch. V). Le P. Spicq pense qu'Apollos, de race juive, natif d'Alexandrie où il a pu connaître Philon, érudit et orateur, ayant vécu à Éphèse où il a pu être informé de la catéchèse johannique, a toutes chances d'être l'auteur de l'Épître (ch. VII). Quant à ses destinataires (ch. VIII), le langage même de l'auteur laisse deviner que ce sont des prêtres. Ingénieusement le P. Spicq songe à une communauté de prêtres juifs, convertis par saint Étienne (cf. Act., 6, 7), exilés après sa mort et réfugiés en quelque ville de la côte palestinienne ou syrienne, soit à Césarée, soit plutôt à Antioche. L'Épître aurait été écrite quelque temps avant la ruine de Jérusalem, et probablement expédiée d'un port d'embarquement du sud de l'Italie (ch. IX).

Toutes ces données permettent de mieux comprendre la théologie de l'Épître longuement exposée en un magnifique chapitre (X), dont nous ne saurions trop recommander la lecture, même à ceux qui n'auraient pas le courage de suivre le détail des discussions techniques que nous venons de résumer. Ils trouverons là une spiritualité d'un accent très original : la vie chrétienne y apparaît comme une migration perpétuelle et un pèlerinage vers la cité céleste, pèlerinage qui, comme l'ancien Exode, s'accompagne d'épreuves et de tentations providentielles. Pour nous empêcher de nous égarer et pour nous donner accès auprès de Dieu, nous avons le Christ, le Pontife parfait qui sur la terre verse son propre sang, ce qui lui permet de pénétrer dans le saint des saints du sanctuaire céleste et d'y inaugurer une liturgie nouvelle. Ce n'est pas que l'auteur, qui a tant insisté sur le caractère unique de l'oblation du Calvaire, songe à un sacrifice céleste véritablement distinct de la Croix; il estime tout simplement

que, Jésus s'étant offert « dans un esprit éternel » (9, 14), sa volonté d'oblation demeure à jamais.

Telles sont les grandes lignes de cette Introduction qui, dans un grand nombre de cas, ouvre des perspectives nouvelles. Souvent en un tel domaine où l'hypothèse occupe une si large place, on peut évidemment ne pas partager tel ou tel point de vue de l'auteur, mais dans l'ensemble on ne peut que souscrire à ses jugements si fortement motivés et admirer son immense information.

A. FEUILLET.

Pas à pas avec la Bible, brochure 1 : *Introduction*, 16 pp.; brochure 40 : *Apocalypse*, 20 pp. Prix de chacune : 30 fr. Pour recevoir ces brochures, s'adresser à l'auteur : Pierre Israël, La Roche-en-Brenil (Côte-d'Or). C.C.P. Dijon 1092-96.

Voici une initiative, d'un curé de campagne, fort intéressante; une série de quarante brochures, dont chacune doit aider le peuple chrétien à lire un livre, ou un groupe de livres de la Bible. La collection s'ouvre par ses deux extrêmes : une Introduction et l'Apocalypse.

C'est sur cette dernière plaquette qu'on peut juger du schéma de toutes celles qui doivent paraître. Elle comporte trois paragraphes : le premier, *Avant la lecture*, donne des indications sommaires sur l'auteur, le genre littéraire, le contexte historique. Le second, *Pendant la lecture*, souligne les passages importants et constitue un véritable petit commentaire, du niveau le plus accessible. Les difficultés innombrables d'un texte comme l'Apocalypse sont ou éclaircies par quelques explications simples (la signification des couleurs, des principaux symboles), ou seulement signalées pour éviter qu'on y achoppe indéfiniment. Le troisième paragraphe, *Après la lecture*, résume le message religieux du livre et donne le fruit à en tirer pour notre vie spirituelle.

Aucune prétention ni recherche d'originalité; l'auteur n'a pas l'intention d'apporter une clé nouvelle. Il lui suffit de suivre ses devanciers — mais il les choisit bien. Ses préférences vont au plus clair, au plus accessible. On sent un désir pastoral de servir efficacement les humbles, de faciliter réellement la lecture à tous ceux qui ne font pas d'études spéciales, et qui ont le droit et le devoir de lire la Bible.

Il semble qu'à ce niveau de large vulgarisation, le but est atteint. Souhaitons la parution assez rapide de la collection entière. Il y aura là, pour la grande masse, un instrument de pénétration de la Bible, dont je ne vois pas l'équivalent. Il faut en féliciter l'auteur.

Une remarque cependant : les renvois à la bibliographie sont trop sommaires, presque inintelligibles : sur un mot — « La Bible est ancrée sur le tréfonds de la vie populaire » — renvoyer sans plus, à tout un gros volume comme Peters-Decarreaux, ou Charlier, c'est inopérant. Si l'on veut permettre au lecteur de prolonger son étude dans des livres plus poussés, il faut se donner la peine de préciser les chapitres ou les pages utiles, voire d'indiquer d'un mot la valeur, l'importance et le genre des livres mentionnés. C'est indispensable surtout dans un ouvrage de pédagogie et d'initiation, comme celui-ci.

S. J. D'A.

ANGELO PENNA : *La Lettera di Dio, presupposti di esegesi biblica*. Coll. « Guide di cultura ». Éd. Morcelliana, Brescia, 1952; 250 pp.; 1000 lires.

L'auteur, un des biblistes les plus distingués d'Italie, nous donne dans ce petit volume une véritable introduction à toute l'Écriture Sainte en neuf chapitres : *La Lettre de Dieu, les*

parties de la lettre, son contenu, le texte, les genres littéraires, les lecteurs, l'actualité constante de la Lettre de Dieu.

Chacun de ces chapitres se termine par une bibliographie soigneusement mise à jour. Aussi s'étonne-t-on que, pour la littérature italienne du sujet, l'auteur ait oublié à la page 247 l'édition de la Bible italienne de la Libreria Editrice Fiorentina, résultat d'une collaboration éclairée où l'on trouve les noms de Bonaccorsi, Castoldi, Mezzacasa, Ricciotti, etc., et préfacée par le Rme P. Giovanni Rossi, Général de la Compagnie de Saint-Paul. Or, en 1934, cet ouvrage en était déjà à sa troisième édition.

Toutes les questions sont touchées avec une science sûre d'elle, mais on aurait aimé voir l'auteur mettre davantage en lumière les solutions actuelles des problèmes d'introduction au lieu de s'attarder parfois à faire l'historique de positions périmées. Cela lui aurait permis de détailler certains exposés. On aurait désiré, par exemple, un jugement plus nuancé sur l'unité d'auteur de l'*Ecclésiaste*, page 155.

Quand on compare ce volume aux quatre cent cinquante-six pages que l'abbé Steinmann a consacrées au même sujet dans la *Littérature religieuse* publiée chez Colin sous la direction de J. Chaine et R. Grousset, on est frappé de la densité de ces dernières pages qui ont de plus l'avantage de constituer un florilège de textes qui met en goût le lecteur et l'introduit plus profondément dans les arcanes de la *Lettre de Dieu*.

Il reste néanmoins que ces présupposés d'exégèse biblique tiennent une place honorable dans la collection des Guides de la culture pour laquelle ils ont été rédigés.

M.-F. M.

Pol JOATTON : *En ce temps-ci ou Le mystère contemporain*. Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 150 pp. in-12.

Voici un essai de transposition de l'Évangile dans la vie contemporaine. Il a pour but de faire choc, d'éveiller notre attention émoussée, d'amener une découverte. De fait, il n'est pas impossible qu'il y réussisse auprès de certains, ignorants ou blasés, qui n'ont jamais approché d'assez près la réalité de l'Incarnation.

Il y a quelques réussites — la traduction à peine paraphrasée des Béatitudes, par exemple. Mais disons tout net qu'il reste une gêne. La simplicité divine du texte sacré souffre de certaines affabulations : Marie renversée par une auto juste au moment d'enfanter, le boniment de Jean dans le théâtre municipal où va se faire la promulgation des Béatitudes, le dialogue de Jésus et de sa Mère pendant le supplice : « Mon petit ! — Adieu ! Dites-leur de prier... Courage, confiance »; l'apparition du Christ à Emmaüs sous l'aspect d'un vieil accordéoniste aveugle, — ces platitudes et ces fantaisies nous choquent.

Sans doute, tout ce qui peut mettre l'Évangile plus à la portée des hommes de notre temps est digne d'encouragement. Mais il nous semble que la présentation des faits n'a pas besoin de tant de libertés prises avec l'histoire, et que la traduction en langage moderne devrait être plus respectueuse des paroles mêmes du Verbe; une « transposition » qui s'effectuerait à travers les réactions des témoins, par exemple, pourrait nous aider à approcher les récits évangéliques, mais en les laissant intacts.

Bref, la tentative est orientée dans une ligne qui pourrait être féconde; mais, malgré l'intention excellente et le sens apostolique louable, la réalisation nous semble être un échec.

S. J. d'A.

PATRISTIQUE

Hubert MERKI, O.S.B. : *Homoiosis Theo.* Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottännlichkeit bei Gregor von Nyssa, Fribourg (Suisse). Coll. Paradosis. Paulus-Verlag, 1952; xx-188 pp.

Régis BERNARD, S.J. : *L'Image de Dieu d'après saint Athanase.* Coll. Théologie. Éd. Aubier, Paris, 1952; 155 pp.

En quelques mois viennent de paraître trois études consacrées au thème de l'Image de Dieu chez les Pères : une monographie du P. Leys sur l'*Image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, une autre du P. Bernard sur l'*Image de Dieu d'après saint Athanase*, enfin l'ouvrage de Dom Hubert Merki sur l'*Image et la Ressemblance chez Grégoire de Nysse.* Les années passées, bien d'autres travaux et articles avaient abordé ce même sujet. Si tant de théologiens et de philologues se penchent actuellement sur cette question c'est que, comme le note R. Bernard, « ce thème constitue un point central de la « Théologie » (des Pères), un point de rassemblement aussi pour leur anthropologie et un trait d'union pour l' « Economie » qui les relie » (p. 14). Tandis que les deux premières études signalées se limitent strictement à un auteur, celle de H. Merki embrasse un domaine beaucoup plus vaste. La première moitié de sa thèse est consacrée aux « notions d'image et de ressemblance » chez les prédécesseurs de saint Grégoire. Son enquête comprend à la fois la tradition philosophique depuis Platon, Philon, et trois Pères de l'Église : Irénée (brièvement), Clément et Origène. Nous ne sommes pas en mesure de porter un jugement qualifié sur l'ensemble de cette enquête, mais elle nous a parue menée avec un soin extrême, avec rigueur; et, dans les cas où nous avons pu la vérifier, parfaitement au point. Jamais, en raison de sa complexité et de sa difficulté, une pareille enquête n'avait été tentée. Celle de J. Gross dans son ouvrage sur *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (1938), était loin d'être aussi approfondie; celle du P. Daniélou dans *Platonisme et Théologie mystique* (1944) ne présentait pas le même caractère systématique. C'est donc une œuvre méritoire et qui rendra d'éminents services, qu'a entreprise Dom Merki.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à l'analyse des notions d'image et de ressemblance chez Grégoire de Nysse. L'auteur s'est limité à une « analyse » strictement « philologique; il s'est refusé à envisager les problèmes proprement théologiques. Ces pages n'en sont pas moins passionnantes à lire : elles confrontent les notions « grégoriennes » de « ressemblance » et d' « image » avec celles de tout le courant néo-platonicien. Il relève des rapprochements significatifs entre Plotin et Grégoire (qui depuis longtemps avaient frappé les auteurs, mais n'avaient pas été analysés d'aussi près) et un autre non encore repéré entre Origène et Grégoire (pp. 149-151). Ses conclusions du reste rejoignent celles des PP. Daniélou, Leys, Balthasar, d'Ivanka : la pensée de Grégoire lui apparaît foncièrement chrétienne, malgré son revêtement platonicien. Sa contribution n'en reste pas moins tout à fait originale, par la méthode et par la rigueur. Il prouve aussi de façon incontestable l'identité de signification des deux notions d'image et de ressemblance chez Grégoire de Nysse, et insiste avec raison sur leur caractère « ontique-statique » (malgré quelques exceptions).

En conclusion, il démontre (contre le P. Leys) l'inauthenticité de l'homélie « In verba : Faciamus hominem » et de l'opuscule « de eo Quid sit ad imaginem » (cf. dans le même

sens, J. Daniélou, in *R. S. R.*, XXXVIII (1952), pp. 264-265).

Notons que cet ouvrage a paru dans la collection « Paradosis », publiée à Fribourg, en Suisse, sous la direction du professeur Perler. Ce dernier a fait de l'Université de Fribourg un des foyers les plus actifs d'études patristiques; tous les ouvrages parus jusqu'à maintenant dans cette collection sont dignes des plus grands éloges. Félicitons aussi les éditions Paulus pour la typographie impeccable de l'ouvrage et les jeux de caractères qui en facilitent la lecture.

H. Merki ne consacre à saint Athanase que deux ou trois pages (pp. 154, 156-158) pour relever d'ailleurs une influence probable de celui-ci sur Grégoire de Nysse. Avant Grégoire, Athanase compare l'âme à un miroir; surtout, pour Athanase comme pour Grégoire, les deux notions d'image et de ressemblance sont pratiquement synonymes et présentent le même caractère statique-ontique.

Mais tandis que Grégoire de Nysse élabore à partir de ces notions toute une théologie mystique, Athanase porte tous ses efforts à faire prévaloir la distinction entre l' « Image », c'est-à-dire le Verbe consubstantiel au Père — il faut, répète Athanase, que « l'Image soit telle qu'est son Père » (p. 92) — et l'être selon l'Image par quoi Athanase, comme le marque fortement R. Bernard, « désigne la participation gracieuse du Verbe accordant à l'homme, à titre absolument gratuit, une part à la relation substantielle au Père qui constitue le Fils » (p. 143).

Telle est la doctrine que, des années durant, Athanase défendra contre les Ariens, et qu'il fera triompher.

Cependant, dans ses premiers écrits apologétiques, Athanase développa ce thème dans une direction plus voisine de celle de Grégoire de Nysse et de ses prédécesseurs. Sans doute, comparée à celle d'Origène ou à celle de Clément, sa pensée risque de sembler peu originale et ses développements explicatifs, « un peu chiches » (p. 42). Toutefois ses deux traités marquent un progrès décisif dans la précision de la terminologie. Relevons encore qu'Athanase n'accorde aucune place au « désir » dans le développement de la vie de l'âme, ni même à l'idée de progrès. Deux points sur lesquels Grégoire de Nysse insistera au contraire, comme on sait. Ce bref aperçu ne peut malheureusement laisser deviner les richesses de cette courte monographie, qui, sur une base sémantique solide, est menée avec rigueur et finesse. Souhaitons que l'auteur nous donne un jour une autre monographie (qu'il nous fait désirer) sur la doctrine de la grâce chez saint Athanase.

R. Refoulé.

G.-L. PRESTIGE : *God in Patristic Thought*. S.P.C.K., London, 1952; xxxix et 318 pp.

Voici la réédition, depuis longtemps attendue, d'un ouvrage déjà classique et dont la réputation n'est plus à faire. Le présent livre reproduit celui de 1936, avec cependant quelques corrections (du reste peu nombreuses) rendues nécessaires à la suite des progrès des sciences patristiques de ces dernières années.

L'auteur a cherché à retracer le développement du dogme de la Trinité durant les six premiers siècles, en s'attachant surtout à l'apport positif de cette histoire. Mais celle-ci est presque exclusivement faite du point de vue des Pères grecs; s'il analyse de très près et avec beaucoup de finesse la pensée de Tertullien et d'Hippolyte, il ne consacre à saint Augustin que quelques brèves pages. Toutefois il met excellemment en évidence ce qui distingue la perspective des Pères grecs et celle des Pères latins. Ce n'est malheureusement pas le lieu ici de résumer ce travail; et du reste l'auteur l'a fait dans son Introduction.

Cet ouvrage ne présente pas seulement un intérêt historique. G.-L. Prestige a voulu faire œuvre de théo-

logien et le dogme dont il retrace l'histoire est celui qu'on peut bien considérer comme la clef de voûte de toute la spiritualité chrétienne. Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* auraient grand tort de négliger de pareils travaux sous prétexte que leur sujet est trop spéculatif ou trop ardu. Comme G.-L. Prestige le souligne lui-même, la morale chrétienne ne survivrait pas longtemps à la disparition du dogme.

Souhaitons que cette nouvelle édition trouve en France de nombreux lecteurs, en attendant une prochaine traduction. Celle-ci s'impose d'autant plus que nous ne disposons en notre langue d'aucun ouvrage analogue. Celui du P. de Régnon, toujours précieux, est déjà ancien et dépassé; celui du P. Lebreton s'arrête au III[e] siècle et demanderait du reste à être revu sur quelques points. De plus, il se trouve épuisé. Celui de G.-L. Prestige s'impose donc. Souhaitons seulement qu'à l'Index général et à l'Index patristique très soigné soit adjointe une brève bibliographie qui permettrait d'orienter les lecteurs désireux d'approfondir tel ou tel point de cette longue histoire.

R. Refoulé.

Gregorii Nysseni Opera ascetica, ediderunt W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan. Ed. E.J. Brill, Leiden, 1952.

Le texte de la P. G. de Migne se révélant extrêmement défectueux, une édition critique des œuvres de Grégoire de Nysse, le plus génial des Pères grecs peut-être, s'imposait. Le professeur Jaeger, depuis de nombreuses années, s'était consacré à cette tâche. Et en 1921 paraissait l'édition critique du *Contra Eunomium*; puis en 1926, par les soins de G. Pasquali, celle des *Lettres*. Depuis lors, plus rien n'avait paru et l'on pouvait se demander si cette entreprise difficile et longue aboutirait jamais. Cependant on apprenait que W. Jaeger, maintenant professeur à Harvard, n'avait pas renoncé à son projet et qu'il avait réuni autour de lui quelques collaborateurs pour l'aider dans ce travail. Il nous présente aujourd'hui les textes ascétiques de Grégoire de Nysse et nous fait espérer pour un avenir prochain trois autres volumes.

Le présent ouvrage contient cinq traités : le *de Professione Christiana*, le *De Perfectione*, tous deux demeurant si actuels qu'on les croirait presque écrits de nos jours; le *de Virginitate*, un des premiers écrits de Grégoire, et témoin remarquable de la rencontre de la foi chrétienne et de la philosophie platonicienne; la *Vita Macrinae*, qui nous révèle la vie intime d'une famille profondément chrétienne des temps antiques. Enfin et surtout : le *de Instituto Christiano*, dont W. Jaeger nous livre ici l'édition « princeps », et qui donne à ce volume un intérêt exceptionnel. Certains lecteurs s'étonneront peut-être d'entendre parler d'édition « princeps », la P. G. présentant, en effet, sous le même titre un opuscule de Grégoire de Nysse. Mais le texte de Migne n'est qu'une réduction méconnaissable (barbare, allions-nous dire) de l'authentique écrit de Grégoire de Nysse. Le nouveau texte, presque deux fois plus long, contient d'admirables développements que les manuscrits jusqu'alors connus n'avaient pas retenus. En même temps, la pensée de Grégoire se révèle plus paulinienne et plus évangélique. La langue enfin devient plus belle et plus savoureuse.

On ne remerciera jamais trop W. Jaeger et ses collaborateurs de nous avoir donné cette magnifique édition. Félicitons aussi les éditions Brill, de Leiden, d'être parvenues, en des temps difficiles, à nous présenter un ouvrage aussi impeccablement et luxueusement imprimé.

R. Refoulé.

H. E. W. TURNER : *The Patristic Doctrine of Redemption. — A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries.*

A. R. Mowbray and Co. Limited, London, 1952.

Une série de conférences données par l'auteur à la *Scholae Cancellariae* (Lincoln), durant la semaine sainte 1949, furent l'occasion de ce petit livre consacré aux doctrines des Pères de l'Église des cinq premiers siècles sur la Rédemption. L'auteur distingue quatre théories de la Rédemption (et chacune fait l'objet d'un chapitre particulier) : celle de l'Illumination du chrétien par le Christ (ou par le Logos incarné), théorie de tendance morale ou philosophique, évoquée par les Pères Apostoliques ou les Pères Apologistes, notamment Clément d'Alexandrie; celle dite du « Christus Victor » et de la « Récapitulation » développée avant tout par saint Irénée (que l'École de Lund, avec Aulén et Wingren, a récemment remise en valeur et que le P. Bouyer en France a exposée); la théorie de la « déification du chrétien » qui sera surtout développée par saint Athanase et les Pères cappadociens; enfin la doctrine « sacrificielle » de la Rédemption, qui a retenu, dès Tertullien, presque toute l'attention des Pères d'Occident. L'auteur a eu le mérite de ne pas chercher à opposer ces diverses théories, comme on l'a trop souvent fait dans le passé. Au contraire, dans un bref chapitre de conclusion, il s'est efforcé de montrer comment elles se complètent réciproquement. Chacune d'entre elles ne met en évidence qu'un aspect du mystère de la Rédemption, mystère fondamentalement un, mais dont la richesse est telle que notre esprit ne parvient pas à le réduire à l'unité.

L'exposé de l'auteur, riche et profond, aurait sans doute encore gagné à s'inspirer de la « typologie », qui nous apparaît vraiment de plus en plus comme le mode propre de penser des Pères. Ces diverses théories sur la Rédemption ne furent pas, en effet, élaborées *a priori*; elles ne sont que le développement des grandes images de la Bible; c'est à travers elles que les Pères ont cherché à penser et à approfondir les mystères du salut, et, notamment du plus grand d'entre eux, celui de la Croix (cf., par exemple, *Sacramentum Futuri* du P. Daniélou). Ainsi, par exemple, la théorie du « Christus Victor » se rattache à la typologie de l'Exode ou, comme chez Hippolyte, à celle du combat de David contre Goliath; la théorie « sacrificielle » s'est développée dans le prolongement de la typologie du sacrifice d'Isaac, etc.

Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur de cette étude que nous conseillons volontiers à nos lecteurs. Ce sont du reste des ouvrages de ce genre, courts, clairs et bien informés, que devrait susciter, en France, ce mouvement de « Retour aux Sources », dont on parle volontiers, mais qui demeure encore trop confiné dans un groupe de spécialistes.

R. Refoulé.

VIE DE L'ÉGLISE

A. E. WELSFORD : *Life in The Early Church A. D. 33 to 313.* National Society, S.P.C.K., London, 1951; VIII-427 pp.

Dans sa préface, l'auteur nous fait part de ses intentions; il n'a voulu écrire ni un manuel ni un ouvrage scientifique, mais un livre accessible (encore que bien informé), qu'un chrétien cultivé, désirant s'instruire de la vie de l'Église primitive, mais disposant de peu de temps, pourrait lire aisément et avec plaisir. Disons-le, le résultat nous semble parfaitement atteint; le récit est vivant, les citations heureusement choisies; un appel discret à l'archéologie permet à l'auteur de situer les événements dans leur cadre réel. Nous avons sur-

tout apprécié la « sagesse », la pondération des positions de A. E. Welsford. Avec raison, il a refusé de tenir compte des hypothèses aussi nombreuses que peu fondées, qui cherchent à combler les vides de notre documentation. Il n'a que rarement dépassé ce que nos documents autorisent à affirmer avec vraisemblance. Sans doute, ici et là, nous ferions quelques réserves; notre solution du problème johannique serait quelque peu différente. Le chapitre sur la liturgie (notamment en ce qui concerne la liturgie baptismale) nous paraît manquer de nuances; de même, le raccourci sur la formation du symbole des apôtres est un peu rapide. Mais dans un ouvrage de ce genre, qui veut être bref, quelques « à-peu-près » sont inévitables. L'auteur ne pouvait pas tout dire; aussi bien n'y était-il pas tenu. Dans l'ensemble, cette esquisse reste très réussie.

Que l'auteur nous permette en terminant de lui demander quels faits l'autorisent à prétendre que l'Église catholique aujourd'hui encore accorde quelque crédit aux récits des évangiles apocryphes. Cette affirmation nous a surpris, nous l'avouons bien simplement.

R. Refoulé.

Clarence Tucker CRAIG : *The One Church in the Light of the New Testament.* The Epworth Press, London, 1952; 128 pp.

Le professeur Craig, qui est méthodiste et se rattache à la tendance « Foi et Constitution » au sein du Conseil mondial des Églises, est un collaborateur assidu des publications œcuméniques. Il se propose ici de dresser un bilan des principales divergences dogmatiques et théologiques qui s'opposent à la manifestation de l'unique Église. L'Église Une, écrit à juste titre l'auteur, doit exister dès maintenant, sinon la promesse rapportée en saint Matthieu ne s'est pas accomplie et les portes de l'enfer ont prévalu. Pour sa part, l'auteur voit cette Église déjà réalisée « partout où la grâce salvifique de Dieu dans le Christ est opérante », elle ne demande qu'à être reconnue et dotée de formes efficaces d'expression. Ce critère est assurément valable, mais le Nouveau Testament en contient d'autres beaucoup plus précis; en outre, l'interprétation de ce principe prend des sens très différents, lorsque se posent les questions, successivement étudiées, concernant la forme ou la structure de l'Église et sa continuité. Malgré son effort évident d'objectivité, l'exposé sur la conception catholique de l'apostolicité est déficient. Il insiste trop uniquement, bien qu'il s'en défende, sur la « séquence chronologique », comme si celle-ci s'opposait ou se substituait à la présence du Seigneur dans l'Église. De même le dogme de la transsubstantiation est-il tout autre chose qu'un « subtil morceau de scolastique ». Il est navrant qu'il soit fait allusion, sans autre commentaire, au célibat ecclésiastique, au monachisme, à la messe, comme à des signes du déclin de l'Église. Il est pourtant frappant de constater que l'interprétation des textes du Nouveau Testament, au moins jusqu'où elle va, est assez souvent parallèle à une interprétation catholique. Là se marque le progrès réel suscité par l'œcuménisme, tandis que l'esprit de charité dont ce livre est imprégné en est le plus beau fruit.

Aug. Léonard.

Franziskus STRATMANN, O. P. : *Dei Heiligen und der Staat.* Verlag Joseph Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Mein; 267 pp.

Dans cet ouvrage (que précédèrent deux autres consacrés au même sujet), le P. Stratmann nous propose, non pas une doctrine *a priori* des rapports de l'Église et de l'État, mais une recherche historique sur les rap-

ports effectifs que quatre évêques, les plus représentatifs de leur siècle, saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin et saint Jean Chrysostome entretinrent avec les empereurs et les autorités politiques de leur temps.

Cette méthode nous semble plus sûre; elle n'en est pas moins féconde. Car des faits eux-mêmes, croyons-nous, se dégagent les principes essentiels qui doivent régler les rapports de l'Église et de l'État : principes généraux, sans doute, mais peut-être pour cette raison même, valables pour tous les temps, et aujourd'hui encore.

Il est remarquable, comme le souligne le P. Stratmann, de constater que, malgré la diversité des temps (un siècle presque sépare saint Augustin de saint Athanase), malgré aussi les différences de leur formation, de leur tempérament et de leur culture, ces quatre saints réagissent presque de la même façon, dès là qu'il s'agit de défendre contre les empiétements de l'État, les droits de Dieu, ceux de l'Église et tout simplement même, ceux de la conscience morale.

Bien que l'auteur ne cache pas sa sympathie profonde et son admiration pour les saints dont il parle — comment en effet n'aimerait-on pas de tels saints ? — il sait rester impartial et n'hésite pas quand il le faut, à relever les erreurs de jugement que tel ou tel de ces évêques a pu commettre dans l'exercice de son autorité.

Le lecteur appréciera aussi le chapitre, malheureusement trop court à notre gré, que le P. Stratmann a consacré à la pensée de saint Augustin. C'est sans doute une des meilleures introductions à la *Cité de Dieu* que nous connaissons. Mais l'auteur ne s'est pas limité à cet ouvrage, et son étude de l'évolution de saint Augustin vis-à-vis du problème de l'intervention du bras séculier contre les donatistes, éclaire singulièrement la tournure d'esprit d'Augustin et sa méthode théologique.

Souhaitons qu'un jour, les lecteurs de langue française puissent aborder dans leur propre langue ce beau livre, aussi édifiant qu'instructif.

R. Refoulé.

Emil BRUNNER : *Das Miss-verständnis der Kirche.* Zwingli-Verlag, Zürich, 1951; 154 pp. *The Misunderstanding of the Church.* Trad. Harold Knight. Lutterworth Press, London, 1952; 132 pp.

La thèse d'E. Brunner nous reporte un demi-siècle en arrière et pourrait se résumer dans la célèbre formule de Loisy : Jésus a prêché le Royaume et c'est l'Église qui est venue. La date de cette transformation initiale a souvent varié selon les auteurs. Brunner remonte jusqu'à la fin de l'âge apostolique. C'est fort tôt pour une déviation aussi « sinistre » et il est bien peu vraisemblable qu'elle ait pu naître du vivant même des apôtres ou dans leur entourage immédiat, et se développer impunément pendant si longtemps, pour former ce « monstre hybride » qu'est l'Église institutionnelle. On revient toujours au problème central : la structure complexe de l'Église. Brunner veut dépasser l'individualisme protestant et le collectivisme catholique, aussi oppose-t-il farouchement l'*ecclesia* néo-testamentaire, qui n'est rien d'autre qu'une communauté charismatique, à l'Église, c'est-à-dire à toutes les Églises sans exception. Toutes sont, en effet, frappées du vice de la légalisation et de l'organisation institutionnelle. Le pivot du processus de transformation est l'Eucharistie, d'abord conçue simplement comme expression spontanée et actuelle de la communion à l'Esprit, mais devenue ensuite instrument réel de la grâce, objet substitué à la communauté des personnes, sacrement institutionnalisé. Le développement institutionnel et hiérarchique est impliqué dans l'évolution sacramentaire. Cette théorie, qui est fort gratuite, a du moins le mérite de discerner le lien qui unit la constitution hiérarchique à l'éco-

nomie sacramentaire, que l'auteur concède avoir été instituée par le Christ. Il en conclut de manière fort surprenante que les sacrements, pour autant qu'ils contiennent quelque ordination positive, sont institutionnalisés et, par conséquent, faussés. On se demande bien pourquoi le baptême ne peut pas avoir été *institué comme* incorporation au Christ ? C'est que Brunner conçoit l'institution, — le mot revient fréquemment ici comme chez l'auteur, — à la manière de « quelque chose qui est simplement ordonné tel », en somme un acte arbitraire. Un tel présupposé, à quoi rien n'oblige, le force évidemment à concevoir une *ecclesia* qui ressemble fort à une forme platonicienne. Comme le pilote de Platon, « la réalité dynamique » ou pneumatique est dans le vaisseau de l'Église, sans avoir avec lui un autre lien que contingent. Toutes les Églises quelles qu'elles soient ne prêtent jamais à l'*ecclesia* qu'un *externum subsidium*, un soutien extérieur. Il est donc vain et même contradictoire de s'interroger sur la « vraie Église ». Elles sont toutes également fausses à des degrés différents. La mésintelligence fondamentale que dénonce l'auteur est de prétendre retrouver dans une Église existante la communauté du Nouveau Testament. Mais alors où est l'Église? Elle n'est nulle part, et l'on ne peut même pas dire qu'elle soit partout. Que reste-t-il des promesses du Seigneur dans une semblable conception? Du point de vue de l'œcuménisme, Brunner est logique lorsqu'il encourage la compréhension et l'amour fraternels, mais proteste contre cette « redécouverte de l'Église », qui mène vers des institutions plus fermées encore et engage nécessairement, d'après lui, sur la route de Rome. Cette théologie de l'Église essaie pathétiquement de se maintenir sur un chemin de crête entre la continuité romaine ou orthodoxe « déviée » et les Églises protestantes « fabriquées par un acte humain ». Si énergiquement que l'on refuse ce pneumatisme irréel, l'on se doit de considérer sans cesse avec Brunner et tant et tant d'hommes d'aujourd'hui dans quelles mesures les traits visibles de l'Église laissent transparaître le visage si net de l'*ecclesia*. Que d'illusions naïves, que de mauvaise foi, Brunner trouvera facilement en ses adversaires !

Aug. Léonard.

Stephen NEILL : *Towards Church union*, 1937-1952 A survey of approaches to closer among the Churches. SCM Press, London, 1952; 96 pp.

Il faut admirer le désintéressement et la patience de l'auteur qui a rassemblé dans ce bref volume les faits de réunion, — avec les différentes nuances qu'ils comportent, — survenus entre les confessions chrétiennes, sauf évidemment l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Ces pages ne sont pas une histoire à proprement parler, ni un commentaire, tout juste une série de faits. Tel quel le travail est extrêmement utile et dispense d'une interminable enquête dans une masse de périodiques.

A. L.

Johann Georg HAMANN : *Tagebuch eines Christen*. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Herder, Wien; in-8°, 350 pp.

Ce livre a été écrit il y a bientôt deux siècles (en 1758) et paraît ici dans sa première édition intégrale et critique. Johann Georg Hamann n'est pas catholique, mais il appartient au piétisme protestant. Du point de vue littéraire, il est d'autant plus célèbre que son influence sur J. G. Herder et ensuite sur Gœthe lui-même a été très grande. Cet ouvrage qu'il a écrit à vingt-huit ans n'est peut-être pas ce qui caractérise et justifie le mieux son appellation de « Magus des Nordens ». Cependant, à lire ce volume (assez disparate d'ailleurs), on est saisi par la profondeur des idées au-

tant que par la perfection étonnante du style. On se persuade facilement que ces pages appartiennent à ce que le XVIIIe siècle allemand a produit de mieux. Avec le professeur Nadler on accepte volontiers qu'elles forment la racine même du classicisme allemand. Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas l'importance capitale que ce livre a pour l'histoire de la pensée allemande, c'est sa valeur spirituelle et chrétienne. J. G. Hamann est un génie religieux, et son *Journal d'un chrétien* est d'une simplicité et d'une sincérité qui nous fascinent. Ses réflexions sur les livres bibliques, ses paraphrases de quelques beaux cantiques anciens, ses notes et ses prières : tout se tient par la profondeur de l'esprit de foi, par la chaleur de la pensée et par le frémissement d'un cœur qui vit la création et la rédemption. C'est un humanisme chrétien d'un genre nouveau qui nous enveloppe, et nous sentons que ce livre sera d'un intérêt palpitant pour bien des âmes d'aujourd'hui.

J. H.

S. Exc. Mgr FELTIN, Gustave THIBON, R. P. D'SOUZA, Nadjm O. D. BAMMATE, DANIEL-ROPS : *Christianisme et Liberté*. Recherches et Débats du Centre catholique des intellectuels français, nouv. série nº 1. Fayard, Paris, 1952; 209 pp.

La liberté est une des valeurs les plus menacées. Il importe aux chrétiens de réagir pour sauver ce trésor spirituel de l'humanité. C'est sur ce point que le *Centre catholique des intellectuels français* voulait attirer l'attention en organisant une série de conférences du 4 février au 10 mars 1952.

La première chose était de reprendre conscience de la nature de la liberté et d'en rappeler les origines chrétiennes. C'est ce que fait excellemment M. G. Thibon. Cependant, d'autres doctrines religieuses ou métaphysiques n'ont-elles pas créé aussi des types de civilisation d'une élévation remarquable ? Il fallait donc considérer les conceptions de l'Inde, de l'Islam de la Grèce antique et de l'Orient. Divers exposés soulignent les valeurs renfermées dans ces civilisations étrangères à l'Église catholique. Néanmoins, seul le christianisme est capable de fournir à la vie spirituelle son équilibre et d'éviter l'étouffement de virtualités pleines de promesses. C'est ce que l'on conclura de la lecture de ces conférences. On y trouvera aussi maints sujets de réflexions; et peut-être certaines pages d'une haute inspiration aideront à mieux pénétrer des vérités qui font partie du trésor de notre religion; mais reprises comme du dehors, elles acquièrent comme un éclat nouveau. Nous songeons en particulier au bel exposé de M. Bammate sur l'attitude de libre acquiescement du croyant devant Dieu dans l'Islam. On aurait aimé aussi trouver quelques pages denses précisant au chrétien sa mission de porteur de la liberté dans le monde actuel. Le texte de l'exposé : *pour une liberté chrétienne*, semblait en porter la promesse. La lecture de ces considérations très générales déçoit. Il n'importe. Les autres parties suffisent à garder au volume sa valeur.

R.-L. Oechslin.

Reinhold SCHNEIDER : *Rechenschaft. Worte zur Jahrhundertmitte*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1951; 99 pp.; 6,50 fr. s.

Ce petit livre, fait de brefs essais, est de très grande dimension et rien n'y est court. C'est que Reinhold Schneider parle partout et toujours en témoin qui vénère le silence de Jésus et n'usurpe jamais le témoignage. Dans un langage sobre et harcelant il nous contraint à prendre conscience de notre situation tragique de chrétiens, représentant dans le monde ce qui n'est pas de ce monde, appelés à mener toute notre vie en référence à un terme hors de l'histoire, déjà annoncé, mais point évident.

C'est dans cette perspective, en assumant la loi d'amour sans conditions, que Reinhold Schneider accepte d'affronter les questions de conscience posées par notre temps. Il voit alors que pour « défendre l'Occident », il faut bien plus que de nous défendre. On peut contester l'option politique (rejet du réarmement) qui en résulte pour lui. C'est le choix de sa conscience, d'autres peuvent en conscience choisir autrement. Mais lorsqu'il nous presse de ne pas séparer notre vie intérieure et notre vie publique; de donner la préférence à l'homme plutôt qu'à des victoires destructrices; d'aimer, avec Tolstoï, nos ennemis afin de n'avoir plus d'ennemi, il parle bien le langage du témoin incommode que nul chrétien n'a le droit d'esquiver. Certes, Reinhold Schneider est un des grands témoins chrétiens de notre temps.

JEAN THOMAS.

DANIEL-ROPS : *Sur le chemin de Compostelle. Le Pèlerin à la coquille.* Soixante-quatre photographies de Jean-Marie MARCEL. Une carte hors texte. Plon, Paris, 1952; un album 220 × 180; 900 fr.

Ce que fut le pèlerinage pour les chrétiens du Moyen-Age, le retentissement considérable de celui de Compostelle sur la vie religieuse, culturelle, sociale, économique de l'Europe à partir du XI^e^ siècle, M. Daniel-Rops le dit avec art en une quinzaine de pages excellentes. — Il faut ensuite feuilleter l'album où de bonnes photographies de Burgos, Leon et Compostelle sont reliées par quelques aperçus typiques sur les paysages ou architectures de Castille et de Galice. Un excellent souvenir pour ceux qui ont fait la route de Saint-Jacques; et pour les autres, une invitation, un appel au rêve...

A. DUVAL.

Dom J.-B. GAI : *L'âge d'or du christianisme en Provence.* Nouvelles éditions latines, Paris, 1952; 1 vol. in-8° carré, 8 hors-texte; 800 fr.

Encore un livre sur le christianisme provençal ? Aussitôt critiques et fervents des « traditions » de dresser l'oreille, car comment écrire sur ce sujet sans prendre parti ? Tout compte fait, Dom Gaï voit bien, et il le dit même, qu'il faut honnêtement les abandonner, ces traditions. (Mais pourquoi sa bibliographie ne mentionne-t-elle pas les travaux récents de M. Griffe ?) Et cependant il les regrette, et fait un peu comme s'il ne les abandonnait pas. Peut-être des lecteurs s'y tromperont-ils ?

La poésie, en tout cas, ne va guère au delà de ce premier chapitre sur « les traditions provençales ». Ensuite se déroule l'histoire — plus austère, un peu sèche — des évêques des différents diocèses, de leurs démêlés entre eux, avec le pouvoir civil, etc., beaucoup plus que de la vie chrétienne elle-même du peuple de Provence. Les chapitres sur saint Honorat et saint Césaire à Arles retrouvent plus de vie, et surtout les deux derniers sur la vie monastique et l'activité littéraire. Mais on reste malgré tout sur sa faim... A quel public ce livre est-il destiné ? Non aux savants ni aux étudiants en histoire ecclésiastique, qui ont à leur disposition les ouvrages utilisés pour la rédaction de celui-ci, qui d'ailleurs ne comporte ni références ni index. Au grand public, alors ? il eût été souhaitable en ce cas de rompre davantage avec les cadres de manuels, et de tenter une esquisse de la pratique religieuse, de la vie chrétienne quotidienne pendant les premiers siècles du christianisme provençal. Certes, on en trouve des éléments dans ce livre. On eût aimé les voir organisés, développés. Quoi qu'il en soit, la lecture de ce livre ne manquera pas d'intéresser les Provençaux, bien d'autres aussi.

A. DUVAL.

G. MEERSSEMAN, O.P. : *Die Klerikervereine von Karl dem Grossen bis Innocenz III.* Extrait de *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, XLVI, 1952, 1-2, 112 pp.

Depuis trois ou quatre ans, le P. Meersseman enrichit et, sur un certain nombre de points, renouvelle l'étude des confréries médiévales en publiant dans l'*Archivum fratrum praedicatorum* des travaux dont l'apport documentaire est toujours considérable. Ainsi a-t-il été amené à rencontrer le problème des divers types d'associations cléricales. Certes le P. Meersseman n'est pas le premier à faire connaître des textes qui manifestent que réunions décanales ou récollections sacerdotales ne sont pas des créations du XX^e^ siècle ni même simplement du Concile de Trente. Mais il a l'avantage d'aborder ces textes avec une connaissance très étendue du genre littéraire dont ils relèvent et du problème de l'association religieuse en général. Aussi l'intérêt des pages que le P. Meersseman vient de publier en Suisse ne tient pas seulement au fait qu'il édite ou réédite critiquement un certain nombre de statuts de confréries (Société parisienne des Douze apôtres, IX^e^ siècle; Fraternité de Sant'Appiano, X^e^-XI^e^ siècles; Confrérie de Sta Cristina à Tudela, fin XI^e^ siècle; Fraternité sacerdotale de Londres, XII^e^ siècle, ou de Veroli, XI^e^ siècle), mais encore au tableau général qu'il présente des différents types d'association cléricale au temps de Charlemagne et de leur évolution jusqu'au XIII^e^ siècle.

A. Duval.

VIE RELIGIEUSE

La pauvreté. Problèmes de la vie religieuse d'aujourd'hui. Éd. du Cerf, Paris, 1952; in-8, 332 pp.; 600 fr.

La collection « Problèmes de la vie religieuse d'aujourd'hui » a publié, après un volume sur l'obéissance, ce volume sur la pauvreté. Or, tandis que le premier s'est très largement vendu, le second n'a suscité qu'une moindre curiosité. La chose est très significative, et cette différence d'intérêt aux problèmes posés dans l'un et l'autre secteur par l'évolution de la vie religieuse, est pleine de leçons, tant sur les sensibilités individuelles que pour l'équilibre général de la vie religieuse à partir de ses bases évangéliques.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que, par le poids de causes extrêmement variées, durcies de génération en génération depuis des siècles, l'idéologie de la pauvreté, si l'on peut dire, et les comportements qu'impose peu à peu cette idéologie, ont placé le religieux, et plus encore la religieuse, dans des conditions assez déconcertantes au milieu du monde du XX^e^ siècle. Nous n'en sommes pas surpris, puisque, à l'encontre des deux autres vœux, le vœu de pauvreté implique, dans son contenu général et dans son exercice quotidien, une référence directe aux dispositifs et aux mœurs économiques, au maniement des biens, à l'époque où nous avons à vivre pauvres.

Or, de fait, la pauvreté se réalise chez la plupart par une évasion, matérielle et mentale, hors de ces dispositifs économiques et en marge de la manipulation des biens terrestres. La bienfaisance charitable des chrétiens pour les communautés achève, jusque dans sa haute valeur chrétienne, de réaliser une abstraction, dont l'irréalisme aboutit à un pseudo-évangélisme, en même temps qu'à de pénibles déficiences humaines, psychologiques et administratives. Toutes les séquelles d'un monde déclassé pèsent sur l'économie des vies conventuelles, au moment où la li-

quidation d'un régime économique impose la révision sévère de la manière d'acquérir, de posséder, de distribuer les biens terrestres, dont l'origine légitime est le travail, et non plus la rente passive. Une certaine mystique de la pauvreté devient un défi, non seulement à la bonne administration, mais à la vérité chrétienne. Le moindre inconvénient est qu'on déporte sur des coutumes nées d'une certaine époque le renoncement réel aux biens de la terre.

Voici de quoi remédier à cette méconnaissance grave. Le recueil d'études ici publiées présente excellemment — à partir de l'histoire de la pauvreté religieuse, histoire extrêmement suggestive, et à la lumière des principes théologiques, canoniques, psychologiques — les éléments spirituels et institutionnels des problèmes posés. Certains seront surpris peut-être que la première position soit à prendre à partir de la vie économique elle-même, et qu'on ait ainsi fait appel à un économiste, parmi les plus éminents d'ailleurs. Pareille surprise est précisément l'effet de cette fâcheuse mentalité d'évasion qui, dès l'abord, évacue, avec la réalité humaine de la pauvreté, sa vérité évangélique. Lisez attentivement l'étude de M. Perroux comme aussi le témoignage d'une militante ouvrière qui a expérimenté dans sa chair ce qu'est la pauvreté.

Les autres études se développent à cette interférence essentielle de la mystique et de la pratique, dont le nœud comporte des solutions techniques, ici proposées et mesurées, jusques et y comprise la nécessité d'une comptabilité. A qui sait lire, la modestie terrestre de ces réflexions est le gage de la solidité chrétienne de la doctrine qui les inspire.

Souhaitons que ce volume suscite autant d'intérêt et obtienne la même efficacité que l'ouvrage sur l'obéissance.

M.-D. Chenu.

Ferdinand VALENTINE, O.P. : *Religious obedience.* Burns Oates, Londres, 1951; XIV-128 pp.; 9 s. 6 d.

Ce petit volume, écrit pour les Sœurs anglaises, traite les problèmes pratiques que soulèvent, dans la vie religieuse, surtout de nos jours, l'exercice de l'autorité et celui de l'obéissance.

L'auteur rappelle l'obligation pour les supérieures de garantir à leurs subordonnées une vie saine et équilibrée et la nécessité d'une vraie collaboration entre les unes et les autres. Il montre les dangers d'une discipline trop sévère ou trop douce, d'une autorité trop personnelle, d'une soumission soucieuse avant tout d'éviter que la supérieure ne fronce le sourcil. Il expose le devoir pour les supérieures d'être justes, humbles, maternelles, et insiste, en déclarant la question urgente, sur leur devoir de respecter les secrets naturels, promis ou confiés.

On peut regretter un peu que cet ouvrage ne traite pas des fondements de l'obéissance religieuse et s'en tienne à un point de vue tout pratique. Mais à ce plan, il peut être fort utile, car, appuyé à une longue expérience de la direction spirituelle, il est à la fois courageux et sage. Ses exposés sont vivants, concrets et pleins de bonne humeur.

J. P.

Ildefons HERWEGEN, O.S.B. : *Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild.* Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951; in-8°, 204 pp.; 9.60 DM.

Il y a trente-cinq ans déjà, cet ouvrage du grand Abbé de Maria-Laach parut pour la première fois. Il eut dans la suite une seconde et une troisième édition. Et en voici la quatrième qui vient de paraître. Revue et réadaptée par les soins de D. Emmanuel von Severus, actuellement prieur de l'abbaye de Laach, cette nouvelle édition conserve absolument intacte l'œuvre première et se con-

tente d'y apporter seulement quelques retouches que nécessite la critique historique d'aujourd'hui. Dans son fond comme dans ses vues, le livre de Dom Herwegen reste le même. Il garde aussi tout l'intérêt qu'il eut au moment de sa première parution, à la fin du cataclysme de la première guerre mondiale. Au delà des fluctuations du temps, au milieu même des bouleversements culturels, il nous rappelle la grande figure de saint Benoît, il nous reconduit à l'école des principes bénédictins où tant d'époques troublées ont appris à pacifier les cœurs et les esprits. Bien plus, ce livre a une force de témoignage et il nous paraît d'autant plus valable qu'aujourd'hui nous pouvons voir à quel point Dom Herwegen a réussi dans la réalisation pratique de cet idéal bénédictin en faisant de son monastère, non seulement un foyer d'intense vie monastique, mais aussi un asile de paix spirituelle et un centre de renouveau chrétien et culturel.

J. Hild.

M.-A. DENIS, moine de Tamié : *Théologie bénédictine*. Lethielleux, Paris, 1952.

Il s'agit en réalité, au moins dans l'intention de l'auteur exprimée dans une note liminaire, de montrer qu'au cloître Dieu est « le centre vivant de tout », car « les deux vertus proprement bénédictines de religion et d'humilité sont quasi théologales; la première dit : Gloire à Dieu; la deuxième : place à Dieu ».

Ce livre répond-il vraiment à l'intention de l'auteur ? Peut-être. Il n'en souffre pas moins d'un certain désordre dans le plan général et de quelque graves lacunes : comment un exposé sur la vie monastique peut-il taire radicalement les conseils évangéliques ? On aimera néanmoins les citations de la Règle de saint Benoît, et on apprendra par un de ses disciples à connaître mieux l'école d'un des meilleurs maîtres qui aient été.

LIPPERT, S.J. : *Lettres à un jeune moine*. Beyaert, Bruges, 1952.

Toute une théorie de la vocation et de l'état religieux sous la forme, assez artificielle, de la correspondance d'un jésuite expérimenté à un jeune sujet d'élite qui opte pour l'état monastique. Il est peu vraisemblable que cette présentation provoque chez tous de l'enthousiasme et quelques vues historiques sur le développement de l'état religieux sont vraiment trop sommaires. Il y a là néanmoins d'incontestables qualités de psychologie, de style, de morale appliquée. Mais le tout est froid et conventionnel. Reste que, malgré ses limites, ce livre sera utile à plusieurs.

J. B.

Jeanne DANEMARIE : *La cité de la Bienfaisance, création miraculeuse de Joseph Cottolengo*. Éd. Bernard Grasset, Paris, 1952; 220 pp.; 390 fr.

Loger, nourrir chaque jour, entretenir six mille malheureux, affligés des pires maladies du monde, et cela sans ressources assurées; maintenir la paix et la joie en eux et entre eux; il fallait être un saint pour imaginer et réaliser pareil tour de force, et voilà cent ans que ce miracle continue, vivant témoignage de la foi en la Providence en un siècle dévoué à l'argent et aux techniques. Mme Danemarie a visité ces pavillons de la « Piccola casa », elle a vu à l'œuvre les familles religieuses que saint Joseph Cottolengo fonda pour assister ses pauvres et ses malades, elle a pris part à la prière de tous; elle nous redit tout cela simplement, nettement, avec chaleur et compréhension.

Une faute dépare la couverture du livre; dans le médaillon il faut lire « Caritas Christi (et non Christus) urget nos ».

M.-L. T.

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

Mgr GUERRY : *Dans le Christ total*. Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 442 pp.

Cet ouvrage est un excellent commentaire de l'Encyclique du Souverain Pontife Pie XII sur le Corps mystique. Sous la forme de méditations de haute portée doctrinale, il nous fait entrer dans la connaissance du mystère de l'Église. L'exposé est remarquable, à la fois par sa valeur théologique et par son élévation spirituelle; il est néanmoins d'une parfaite clarté et accessible aux simples fidèles qui veulent approfondir leur vie intérieure dans le Christ et puiser près de lui à la source d'une piété authentique. Il est bon de ne pas lire d'un trait ce livre, mais de se l'assimiler en faisant de chacune des élévations qu'il contient le sujet d'une oraison fervente : celles-ci se terminent toutes d'ailleurs par une prière qui offre à l'âme le sens de son colloque avec Dieu.

C'est du Christ total qu'il s'agit. Mgr Guerry nous avait déjà donné un livre remarquable, *Vers le Père*, dont l'éloge n'est plus à faire et que l'on a comparé très justement aux célèbres traités de Dom Marmion. La comparaison vaut peut-être encore davantage en ce qui concerne *Dans le Christ total*, et l'on ne peut s'empêcher de songer en le lisant aux fameux ouvrages du grand Abbé bénédictin de Maredsous : *Le Christ, vie de l'âme*, et *Le Christ dans ses mystères*. Mgr Guerry semble nous annoncer un troisième travail qui complétera le triptyque : *Ad Patrem, in Christo, cum Maria*. L'on ne peut que souhaiter sa publication prochaine.

Ici, l'auteur étudie le Christ en lui-même et dans ses membres, le Christ total, selon l'expression de saint Augustin, reprise et consacrée par S. S. Pie XII dans son Encyclique, et que notre auteur va s'appliquer à mettre en lumière. Le Christ total, et donc d'abord le Christ-Chef : le Christ est source de vie en effet en sa divinité et en son humanité. Dans une première partie, Mgr Guerry nous montre son action souveraine et sanctifiante sur les intelligences, sur les cœurs, sur les volontés, sur les consciences, sur les corps, sur la création tout entière. Cette action puise ses fondements doctrinaux dans le mystère personnel du Christ-Chef; et nous, les membres vivants, nous devons répondre à cette action par la foi, l'espérance et la charité. La deuxième partie envisage en elle-même la communauté vivante des membres du Corps mystique, soit dans leur rattachement à leur Chef, soit dans les rapports des chrétiens entre eux. Une troisième partie enfin nous fait prendre conscience du mystère de l'Église catholique, mystère de sa hiérarchie et de ses sacrements par lesquels elle nous relie au Christ, mystère de son Esprit qui est l'Esprit de Jésus, l'Esprit-Saint l'animant et la vivifiant sans cesse de l'intérieur et en tous ses membres.

Il est impossible, en quelques lignes, de rendre compte de la richesse de ces exposés. Il faut les lire et les relire et s'en imprégner lentement par la méditation. Signalons seulement l'insistance avec laquelle Mgr Guerry revient ici, et avec raison, comme il l'avait fait dans son premier ouvrage, sur la nature de la grâce qui nous est communiquée par le Christ et qui fait de nous des fils à l'image du Fils unique et éternel : grâce vraiment filiale qui nous fait vivre sa vie en la communion des divines Personnes.

Il n'est pas si fréquent de pouvoir proposer au peuple chrétien un livre de piété solide et profondément doc-

trinal, et l'on ne peut que remercier respectueusement Mgr Guerry de nous en avoir donné l'occasion.

CH.-V. HÉRIS.

THOMAS MERTON : *Semences de contemplation.* Trad. par R.-N. RAIMBAULT. Coll. « La Vigne du Carmel ». Paris, 1952; 170 pp.

C'est une bonne introduction à la vie intérieure. L'auteur propose une doctrine solide, avec la conviction que donne l'expérience. La place qu'il assigne à des vertus fondamentales comme l'humilité et l'obéissance est aussi une garantie de valeur. Il instruit bien de certaines difficultés de la vie spirituelle, ces obscurités et sécheresses qui déconcertent souvent les commençants. Rien pourtant que les grands maîtres de la spiritualité n'aient déjà dit, et de façon autrement pénétrante; la « Vigne du Carmel » elle-même nous avait habitués à des livres d'une autre classe. Malgré l'avertissement de la seconde préface (p. 10), on souhaiterait aussi plus de précision [1] et parfois des images moins matérielles [2]. Un détail encore : croit-on mieux inculquer le respect de Dieu en multipliant les majuscules ? Naguère la grammaire française apprenait à en marquer les noms propres; on en affuble maintenant noms communs, épithètes, pronoms personnels et jusqu'aux possessifs. Malgré tout, un grand nombre de lecteurs trouveront sans doute en ce livre un aliment pour leur vie spirituelle.

R.-L. O.

J.-M. PERRIN, O.P. : *La Virginité.* Cahiers de La Vie Spirituelle. Éd. du Cerf, Paris, 1952; 148 pp.; 300 fr.

« ... Le célibat est, d'une part, un fait humain aux causes multiples, dont il est normal d'étudier les conditions sociales de réalisation, afin d'équilibrer et d'enrichir une vie privée de certaines possibilités normales d'épanouissement; étude d'autant plus nécessaire que ce fait peut être, pour certaines, moins choisi; il est, d'autre part, vocation qui se présente absolument comme un don reçu et vécu d'autant plus heureusement qu'il le sera dans une lumière plus haute et une conscience plus claire de ses richesses et de ses exigences. »

Tel est, dans les termes mêmes de leur auteur, le point de vue essentiel des pages qu'il vient d'écrire sur la virginité. On y rencontre, au delà d'une bonne connaissance de la tradition chrétienne et d'un recours constant aux meilleures sources, scripturaires et patristiques, une authentique expérience sacerdotale. En plus d'une conscience ce cahier redressera des erreurs. Il aidera à faire des mises au point. Il fera du bien.

J. B.

A.-M. GOICHON : *La vie contemplative est-elle possible dans le monde?* Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 264 pp.

La question se pose avec acuité dans plus d'un milieu; l'auteur s'efforce d'y répondre avec modération et en tenant compte de toutes les données.

1. Ainsi à propos de la foi, p. 64 : « Dès que vous en êtes certain, vous ne le croyez plus, tout au moins pas de la même façon, puisque vous en êtes certain. » La phrase précédente était juste; ici on confond certitude et évidence.

2. Par exemple : « A travers la lentille de son Humanité » le Christ « concentre sur nous les rayons de son Saint-Esprit, au point que nous en sentons la brûlure... » (p. 75).

Après avoir défini la vie contemplative et reconnu que son milieu privilégié est la vie claustrale traditionnelle, Mlle Goichon étudie ses conditions dans le monde, ses moyens et ses caractères; certes, il est plus difficile d'avoir dans le monde cette unité de vie, ces heures de prière, ce silence qui portent à l'union avec Dieu, mais si la vie contemplative est « une vie partagée avec le Christ devenant libre en nous par la dépossession de nous-même » (p. 69), qui ne voit que les difficultés mêmes et les souffrances des laïcs, les occasions fréquentes qu'ils auront de pratiquer la charité jusqu'à l'héroïsme, deviendront pour eux moyens d'union? La vocation contemplative n'est-elle pas, de plus, « proposée à tous les chrétiens par le baptême et la confirmation » (p. 84), et l'Église ne met-elle pas à la disposition de tous ses sacrements et sa vie liturgique? Le contemplatif, être totalement dévoué à Dieu, « agi » par les dons du Saint-Esprit, mettant tous ses actes sous la dépendance et au service de la contemplation, sera donc dans le monde « pour y prolonger en un certain sens l'Incarnation, rendre plus tangible le lien entre le Christ et les hommes, et permettre à l'amour de rencontrer les maux qu'il va transformer » (p. 259).

Matière difficile, et l'auteur, qui s'appuie pourtant largement sur saint Thomas, ne semble pas avoir bien perçu le caractère intellectuel de la vie contemplative dans la synthèse délicate et nuancée du Docteur angélique (ne confond-elle pas la vie contemplative avec l'état intérieur de perfection?); et matière touffue, ce qui gêne à première lecture. Il y a de belles pages, celle sur la liturgie, par exemple; il y en a de plus discutables : nous pensons au chapitre sur la messe invisible. Ce livre ouvrira sûrement la voie à d'autres études sur cette question dont aucun chrétien ne peut se désintéresser.

M.-L. T.

Mgr CHEVROT : *L'Évangile au foyer.* Bonne Presse; Paris, 1951; 225 pp.; 300 fr.

Prononcées à Radio-Luxembourg, ces causeries font suite aux entretiens consacrés aux « petites vertus du foyer ». En partant des leçons de l'Évangile, l'auteur passe en revue les diverses activités de la maîtresse de maison : l'inventaire des armoires, les invitations à dîner, le repas... En ces sujets familiers, il glisse bien des leçons spirituelles et pratiques, avec sa façon toujours si profondément humaine et chrétienne de s'adresser à des auditoires de plus en plus nombreux.

M.-L. T.

Mgr CHEVROT : *Les Béatitudes.* Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 192 pp.; 450 fr.

Dans tous ses sermons et entretiens, Mgr Chevrot se donne pour tâche d'appliquer l'Évangile à la vie d'aujourd'hui; or, combien de chrétiens ignorent les Béatitudes, par quoi pourtant le Christ commença la prédication du Royaume de Dieu. Elles sont « le commencement et le sommet du devoir chrétien », à la fois programme de sainteté individuelle et voie ouverte au plus authentique progrès social, source de joie et chant de conquête. Un style ferme et élégant, des expressions justes et denses, ajoutent à l'intérêt de ces pages qui seront pour beaucoup une découverte.

M.-L. T.

EDWARD LEEN : *La Pentecôte continue...* « Le Saint-Esprit et son œuvre dans nos âmes », trad. de l'anglais par Julien PÉGHAIRE. Fides, Montréal et Paris, 1951; 304 pp. in-8°.

Titre séduisant. D'autant qu'il est peu de livres sur l'Esprit-Saint, qui soient à la fois profonds et abordables pour la plupart des fidèles. On trouvera ici de fructueuses considé-

rations sur l'amour dans la vie trinitaire et sur le rôle de l'Esprit-Saint à l'égard de l'homme. Pour les recueillir, il faudra, il est vrai, ne se laisser rebuter ni par certaines longueurs, ni par quelques analyses artificielles fort éloignées de notre mentalité. L'introduction surtout, qui accumule les lieux communs sur le communisme, « point culminant de la folie humaine », risque de lasser, dès l'abord, la patience du lecteur. On ne perdra pourtant pas son temps, si l'on sait surmonter ces défauts apparents et lire le livre jusqu'au bout.

R.-L. O.

M. GOOSSENS : *De meditatie in de eerste tijd van de moderne devotie.* Haarlem, Gottmer, 1952; 260 pp.

Cet ouvrage, propre à satisfaire les historiens de la spiritualité plus qu'à combler les vœux du grand public, s'efforce de dégager des textes ce que la « dévotion moderne », à ses origines, entendait par méditation. On interroge surtout des auteurs comme Gérard Groote († 1384), Florent Radewijns († 1400) et Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398). L'enquête, menée soigneusement, ne néglige pas les sources médiévales et conclut au maintien des doctrines traditionnelles; seule la place faite à la préparation minutieuse des points de méditation est propre à la « dévotion moderne ». L'auteur rejette avec rigueur le préjugé très répandu selon lequel la première époque de la « dévotion moderne » connaissait déjà un exercice de méditation méthodique; le P. H. Watrigant est à l'origine de cette erreur; il n'a pas compris le vrai caractère des *modi meditandi* et des *fasciculi* et a supposé qu'il s'agissait là d'exercices de méditation de longue durée. Il reste que les premiers temps de la dévotion moderne, par leur tendance pratique et leur souci d'ordonner la matière de la méditation ont frayé la voie au XVe siècle finissant qui verra naître la méthode de méditation avec la *Scala meditatoria* de Wessel Gansfort et dans le *Rosetum* de Jean Mombaer. Nous savons gré à l'auteur d'éditer ici le *Tractatulus devotus* de Florent Radewijns. Mais pourquoi, diable ! a-t-il écrit lui-même son ouvrage en langue flamande ? C'est le bon moyen d'être fort peu lu.

J.-A. R.

J.-G. TREVINO, M.Sp.S. : *L'Eucharistie.* Traduit de l'espagnol. Téqui, Paris, 1952; 223 pp.; 600 fr.

Ces méditations sur l'Eucharistie stimuleront la piété envers ce mystère. L'auteur reste toujours très près de l'Écriture; c'est ce qui rend ses réflexions d'ordinaire si prenantes. Souvent, d'un trait saisissant, l'auteur nous rend vivant tel ou tel aspect du dogme. Citons, entre autres, l'image biblique des *mains de Dieu* : « Dieu nous prit pour la première fois dans ses mains saintes et vénérables, quand sa toute-puissance nous tira du néant et nous communiqua la vie » (p. 117); à son tour, le Christ nous a repris pour nous transformer en lui. Mais pourquoi faut-il que l'auteur s'attarde parfois à des descriptions romantiques ou répète des formules qui risquent de fausser la dévotion des fidèles; ainsi cette allusion à la solitude de Jésus « tandis que d'un tour de clé » on l'enferme « dans sa prison d'amour » (p. 33). Ce ne sont là pourtant que quelques taches qui n'empêcheront pas de goûter ce livre.

R.-L. O.

ROMANO GUARDINI : *La prière du Seigneur. Notre Père qui êtes aux cieux.* Traduit par Jeanne ANCELET-HUSTACHE. Bloud et Gay, Paris, 1952; 128 pp.

Centrée sur la demande *Que votre volonté soit faite* se développe en ce commentaire du *Pater* toute une spi-

ritualité catholique, à base d'amour et de recherche de la volonté de Dieu. Certains mots sont mis davantage en relief : « Notre »...; certaines notions, celles de la Providence et du Royaume de Dieu, sont plus approfondies. L'auteur n'a pas voulu tout dire, et n'a pas cherché à exprimer avec une rigueur cartésienne tous les problèmes. Une simplicité qui est le comble de la richesse, beaucoup de finesse, la familiarité avec le surnaturel, une pensée originale, voilà de quoi éveiller en nos âmes bien des résonances.

M.-L. T.

Dom Eugène VANDEUR : *Jésus*. Éd. Charles Beyaert, Bruges, 1951; 112 pp.

Élévations sur les chapitres VII et VIII du deuxième livre de *L'Imitation*, chapitres consacrés à l'amitié de Jésus. On y sent une âme pénétrée de l'amour du Seigneur, et leur lecture portera à prier.

M.-L. T.

Jean VIOLLET : *La Trinité et les lois de l'homme*. Coll. « La vie chrétienne ». Grasset, Paris, 1951; in-8° de 228 pp.; 360 fr.

L'intention de cet ouvrage, destiné à « apporter un peu de lumière à ceux qui cherchent Dieu avec bonne volonté » (p. 12), est très belle. Si M. le chanoine Viollet entreprend de montrer que « la Trinité a une valeur universelle pour le monde moderne », c'est qu'il pense que, grâce à un apostolat orienté dans ce sens, « les peuples en viendront à retrouver le chemin de la croyance » (p. 225).

L'auteur entend faire œuvre d'apôtre. Ce n'est pas un traité théologique. Nous aurions sans doute tort d'exiger de son livre partout une précision incontestable. Lorsque nous lisons que « c'est par l'opération du Saint-Esprit que le Christ a été préservé de toute erreur quand il s'est agi pour lui de définir les conditions de sa mission messianique » et que « c'est encore sous l'influence de l'Esprit divin que le Christ sera fidèle à la loi de sainteté quelles que soient les contradictions auxquelles il se heurtera et les souffrances qui seront la conséquence de sa fidélité » (p. 207), nous savons que tacitement est fait mémoire de la condition toute particulière de l'homme-Dieu et ne cherchons pas chicane.

Dès le début (p. 11), nous sommes d'ailleurs avertis que certaines « formules doivent être comprises avec un grain d'humour ». Cependant la gravité du sujet, le sérieux avec lequel il est traité, risquent parfois de faire oublier la présence d'un sel caché. Ainsi la division de l'ouvrage selon une distribution (assez discutable) des opérations divines *ad extra* entre les trois Personnes, expose le lecteur auquel ce livre est destiné, à oublier (s'il l'a jamais su) que ce qui est approprié aux divines Personnes leur est commun.

Mais s'il est tellement difficile d'exprimer les rapports des trois Personnes avec le monde des hommes, nous avons à nous demander si vraiment « la méditation des rapports de chacune des trois Personnes divines avec l'humanité dissipe le mystère du monde », et cela « d'une manière fulgurante dès que l'on s'efforce... » (p. 9). En fait, la Sainte Trinité sert bien moins de point de départ que de cadre un peu arbitraire à un ensemble de considérations morales qui doivent à la profonde expérience de l'auteur la garantie que leur lecture fera beaucoup de bien.

J. Th.

Saint BONAVENTURE : *Les six ailes du Séraphin*. Traduction du R. P. Valentin Breton. Édit. franciscaines, Paris, 1952; 160 pp.; 300 fr. Et traduction par Adrien-M. Malo. Édit. franciscaines, Montréal, 1951.

Bonnes traductions de ce très ancien « guide du bon supérieur ». Le tra-

ducteur canadien s'explique dans son introduction sur l'opportunité de son travail : il n'existait de l'opuscule de saint Bonaventure que trois traductions françaises datant respectivement de 1648, 1650 et 1860. Les instances faites au Canada auprès du directeur de la *Vie des communautés religieuses* aboutirent à ce travail publié d'abord dans la revue (1944-1945). La voici en édition manuelle. Qu'elle nous parvienne en même temps que la traduction parisienne est un signe de l'actuel succès du grand Docteur franciscain médiéval. On s'en réjouira.

J. B.

René LATOURELLE, S. J. : *Étude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf.* Collège de l'Immaculée-Conception, Montréal (Canada), 1952; 218 pp.; $ 3.00.

On connaît la vie de ce grand jésuite du XVII^e siècle au Canada. On connaît assurément moins ses écrits. Ce sont eux que nous restitue, du moins en partie, le P. Latourelle dans un ouvrage qui doit comprendre deux volumes. En ce premier tome, l'analyse des « croyances et pratiques religieuses » des Indiens et, ce qu'on pourrait appeler la « méthodologie » du missionnaire (8^e partie) intéresseront surtout le lecteur de cette revue.

A.-M. H.

Amadeo SILVA-TAROUCA, S.J. : *Praxis und Theorie des Gottbeweisens.* Herder, Wien, 1950; 210 pp.

C'est un fait que l'idée de Dieu ne joue plus dans la vie des hommes de notre temps qu'un rôle extrêmement effacé et secondaire. Pourtant, il y a encore tant de milliers d'hommes qui croient en Dieu et il y a dans tous les pays civilisés un grand nombre d'écrivains et de professeurs dont la raison d'être est d'étudier Dieu et de prouver son existence.

Ce fait a invité le professeur Silva-Tarouca à se demander s'il n'y avait pas dans notre manière de prouver l'existence de Dieu quelque chose qui ne correspondrait plus aux aspirations intellectuelles de l'esprit moderne et, par conséquent, serait dépourvu du mordant nécessaire pour conquérir l'adhésion des gens de notre siècle.

L'auteur se propose donc de trouver cette manière efficace de présenter les arguments pour l'existence de Dieu. Il a fait en ce sens — et non sans succès, croyons-nous — un remarquable effort qui le rend digne de tout éloge. Nous pensons que théologiens et philosophes ne pourront ignorer ce livre sans se priver d'une aide précieuse pour donner à leur enseignement une expression plus voisine des modes de la pensée contemporaine et partant plus convaincante.

Que l'on note cependant bien qu'il ne s'agit pas de nouveaux arguments, car les principes aussi bien que les faits invoqués par le professeur Silva-Tarouca pour étayer ses démonstrations sont ceux auxquels recourt déjà saint Thomas dans les quatre premières de ses cinq voies bien connues.

Léon Thiry.

Heinrich-Seuse DENIFLE, O.P. : *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts.* Beitrag sur Deutung ihrer Lehre, herausgegeben von P. Otwin Spiess, Fribourg-en-Suisse, 1951; xxxi-246 pp.

Le P. Denifle s'est fait connaître surtout par son retentissant ouvrage, *Luther et le luthéranisme.* On ignore généralement que ce chercheur infatigable s'intéressa à bien d'autres problèmes, notamment aux questions mystiques. Déjà, dans sa jeunesse, il avait publié un choix de textes du XIV^e siècle. Plus tard il se remit à l'étude des trois grands spirituels de cette époque, Eckhart, Tauler, Suso; il comptait développer ses idées en

cinq volumes. Divers autres travaux entravèrent la réalisation de ce projet. A sa mort, en 1905, il laissait, parmi quantité de notes, le manuscrit d'une partie du premier volume. C'est ce texte que le R. P. Otwin Spiess a mis au point et nous donne dans une excellente édition.

Au XIX^e siècle, on s'était pris d'intérêt pour Eckhart, Tauler et Suso. Aux yeux de protestants comme Karl Schmidt, ils représentaient une réaction contre la scolastique du moyen âge, un effort pour initier à une mystique panthéiste, opposée à l'enseignement traditionnel de l'Église. Finalement, on en faisait des précurseurs de la Réforme. Même des auteurs catholiques, se fiant aveuglément à ces interprètes, avaient jeté la suspicion sur la doctrine des trois grands mystiques.

Le P. Denifle entreprend d'en rétablir l'authentique signification. Il rappelle quelques principes fondamentaux : on doit tenir compte du contexte historique et surtout de la doctrine et du langage philosophique que présupposent ces écrits. Reprenant les expressions incriminées, notamment sur la connaissance et l'union avec Dieu propres aux mystiques, l'auteur montre qu'on ne trouve là que l'enseignement traditionnel de tous les mystiques chrétiens. De plus, tout s'éclaire si l'on se rappelle les grandes lignes de la doctrine thomiste de la connaissance : les expressions et les métaphores employées par nos mystiques y font constamment allusion. Le P. Denifle manifeste ainsi l'erreur des auteurs qu'il combat : ils ont accumulé les contresens pour avoir interprété les mystiques au moyen de systèmes philosophiques modernes, fort éloignés de leur pensée. Plusieurs tables soigneusement établies par le R. P. Spiess complètent l'ouvrage et en font un instrument indispensable pour quiconque s'adonne à l'étude des mystiques.

R.-L. Oechslin.

LIVRES REÇUS

.e *Baptême*. Coll. « Nos sacrements ». Éd. du Levain, Paris, 1953; 50 pp.

énédictins de Paris : *Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier, avec l'histoire des fêtes*, t. X, octobre. Letouzey et Ané, Paris, 1952; 1056 pp.

erthelemy (J.) : *Vision chrétienne de l'homme et de l'univers*. Classe de Philo.-Math. 2^e éd. revue. Éd. de l'École, 1952; 400 pp.

ertrand-Serret (René) : *La superstition transformiste*. Bordas, Paris, 1952; 220 pp.

ossuet (J.-B.) : *Le mystère de Jésus-Christ*. Pages choisies et présentées par Thérèse Goyet. Éd. de l'Orante, Paris, 1953; 168 pp.

ouquier (H., S.D.B.) : *Don Bosco, éducateur*. Coll. « Présence du catholicisme ». Téqui, Paris, 1952; 120 pp.; 300 fr.

oyer (Chan.) : *Guide pratique pour l'éveil religieux du tout-petit*. Éd. de l'École, Paris, 1952; 64 pp.

uzy (D.) : *L'Évangile et les Actes des Apôtres*. Éd. de l'École, Paris, 1952; 1 vol. rel., 335 pp.

arensol (Georges) : *René Clair et les Belles-de-Nuit*. Avant-propos de René Clair. Coll. « 7^e art ». Éd. du Cerf, Paris, 1953; 112 pp., 16 pp. illustr., 300 fr.

uzeville (Jean) : *Les mystiques espagnols*. Grasset, Paris, 1952; 258 pp.; 450 fr.

Cloche (Maurice) : *Rayé des vivants*. Mame, Tours-Paris, 1952; 32 pp. de photos hors-texte; 330 fr.

Cullmann (O.) : *Saint Pierre, disciple, apôtre et martyr*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1952; 230 pp.; 980 fr.

Ducasse (Abbé) : *Le combat pour la vie* (vie de charité). Classe de 3e. Éd. pour garçons. Éd. de l'École, Paris, 1952; 316 pp.

Duesberg (Dom Hilaire) : *Le psautier des malades*. Éd. de Maredsous, Paris, 1952; 200 pp.

Ehrenstein (Prof. Dr. Walter) : *Die Entpersönlichung*. Verlag Dr. Waldemar Kramer. Frankfurt A.M.; 157 pp.; D.M. 4.80.

Feuillet (André) : *Le Cantique des cantiques*. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse. Coll. « Lectio divina », 10. Éd. du Cerf, Paris, 1953; 258 pp.; 570 fr.

Forestier (M.-D.) : *Une route de liberté : le scoutisme*. Presses d'Ile-de-France, Paris, 1953; 336 pp.; 600 fr.

Gagern (Dr. Med. Friedrich E. Freiherr von) : *Die zeit der Geschlechtlichen Reife*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt A.M., 1952; 200 pp. rel.; D.M. 5.20.

Gallay (Abbé J.-M.) : *Le prêtre confié à Marie et à ses filles*. Éd. du Léman. Impr. du Château, Thonon-les-Bains; 128 pp.; 260 fr. franco.

Gorres (Ida Friederike) : *Das grosse Spiel der Maria Ward*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt A/M., 1952; 260 pp. rel.

Kevin (Neil) : *Out of Nazareth*. Clonmore and Reynolds, Dublin, 1953; 1 vol. rel., 134 pp.; 9/6.

Laloux (Jean) : *La Nuit de Pâques*. Préparation pastorale en dix sermons et un commentaire. Coll. « Liturgie et tradition ». Éd. du Levain, Paris, 1953; 96 pp.

Nagaï (Paul) : *Les cloches de Nagasaki*. Casterman, Paris, 1953; 200 pp.; 390 fr.

Ochsé (Madeleine) : *La nouvelle querelle des images*. Éd. du Centurion, 5, rue Bayard, Paris, 1953; 144 pp. illust.; 250 fr.

Parrot (André) : *Découverte des mondes ensevelis*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1952; 146 pp.; 920 fr.

Parrot (André) : *Déluge et arche de Noé*. « Cahiers d'archéologie biblique », 1. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1952; 58 pp.; 320 fr.

Prévost (J.-L.) : *Le prêtre, ce héros de roman*. Téqui, Paris, 1953; 120 pp.; 360 fr.

Le Retour de l'âme prodigue. Trad. Yvonne Vineuil et Armel Guerne. Coll. « Documents spirituels ». Cahiers du Sud, Paris, 1953; 160 pp.; 500 fr.

Stratmann (Franziskus) : *Die Heiligen und der Staat*. Von Leo der Grossen bis Nikolaus I. Verlag Josef Knecht, Frankfurt A.M., 1952; 212 pp.

Sur la lyre à dix cordes. Coll. « Liturgie et tradition ». Éd. du Levain, Paris,

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : *Conseils et souvenirs*. Carmel de Lisieux, 1953; 292 pp.; 390 fr.

Tiberghien (P.) : *Médecine et morale*. Desclée et Cie, Tournai-Paris-Rome, 1952; 640 fr.

Tregastel (J.-A.) : *Révolte contre l'absurde*. Vers un nouvel humanisme. Éd. du Levain, Paris, 1953; 256 pp.

Undset (Sigrid) : *Catherine de Sienne*. Stock, Paris, 1952; 355 pp.

Vermeersch (A., S.J.) : *Méditations sur la Sainte Vierge*. Beyaert, Bruges, 1952; 2 vol., 296 et 360 pp.; 1050 fr.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1953. — Impr., no 908.